مکتبہ البدر
دیوبند الهند

۱	نام کتاب	نعمت المنعم شرح مسلم ثانی
۲	مصنف	حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی دامت برکاتہم استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند
۳	کتابت	مولانا مطیع الرحمٰن معروفی
۴	صفحات	۳۸۴
۵	طباعت	ایچ۔ایس آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی-۲
۶	سن اشاعت	ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ مطابق نومبر ۲۰۱۱ء
۷	باہتمام	مفتی عبادالرحمٰن قاسمی
۸	قیمت	

ناشر

مکتبہ البدر دیوبند، یوپی

فون:09897860399-01336225588

فہرست مضامین

تمت بالخیر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتب

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی۔

اَمَّا بَعْد

دارالعلوم دیوبند میں مسلم شریف جلد ثانی کا سبق وقفہ وقفہ سے احقر سے متعلق رہتا ہے۔ اسباق سے متعلق حاصل مطالعہ کے طور پر کچھ یادداشت لکھ لیا کرتا تھا۔ بعض طلبہ کا اصرار ہوا کہ اس کو ترتیب دے کر طبع کرادو۔ اب خدا کے فضل وکرم سے انھیں یادداشتوں کو ترتیب کے بعد شائع کیا جارہا ہے۔ دعا ہے کہ پروردگار عالم اس سعی کو مرتب اور طلبہ کے حق میں فائدہ مند بنائے۔
تاہم قارئین کرام سے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اولاً احقر کو ترتیب تحریر کا سلیقہ نہیں ہے، دوسرے یہ کہ ان مباحث کو باقاعدہ تصنیف کے طور پر مرتب بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اسکے باوجود طباعت کی ہمت اسلئے ہوئی کہ مرتب کی حیثیت سے صرف نظر کرتے ہوئے رُبَّ مُبَلَّغٍ اَوْعٰی مِنْ سَامِعٍ کیوجہ سے ان مضامین کو ایسا سرمایہ بہار کہنا چاہیئے جو ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوکر اپنی تازگی میں اضافہ کرلیتا ہے ؎

بگیر ایں ہمہ سرمایہ بہار از من
کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند

اس موقع پر اپنے کرم فرماؤں خصوصاً مولانا ولی الدین قاسمی کوپاگنجی و مولانا ریاض احمد صاحب قاسمی بنارسی اور مولانا ابراہیم ملک قاسمی مدراسی کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ قارئین کرام احقر کے ساتھ ان حضرات کو بھی دعائے خیر میں یاد رکھیں۔ پروردگار عالم جو اپنے فضل وکرم سے سیئات کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ احقر کی اس حقیر کوشش کو صدقہ جاریہ کے طور پر قبولیت سے نوازے۔ آمین!

نعمت اللہ غفرلہ
خادم التدریس دارالعلوم دیوبند

کتاب البیوع

بیع کا جواز کتاب اللہ سے بھی ثابت ہے اور سنت رسول اللہ سے بھی، اور امت کے اجماع سے بھی، اور حکمت کا بھی یہی تقاضہ ہے۔

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں کہ انسان مدنی الطبع ہے، اپنی تمام ضرورتوں کو از خود پورا کرنے ممکن نہیں ہے، ہر انسان کھانے پینے، نکاح کرنے، سردی گرمی حاصل کرنے، گرمی و بارش میں سایہ حاصل کرنے میں اور اسی طرح کی دیگر ضروریات میں اپنے ہم جنسوں کے مشابہ ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رحمت سے انسان کو اس کی خاص صورتِ نوعیہ کے مطابق طبعی الہام فرمایا ہے کہ وہ اپنی ان ضروریات کو پورا کرنے کیلئے تدابیر اختیار کرے، جس طرح شہد کی مکھیوں کو اس نے الہام کیا کہ وہ درختوں کو کس طرح کھائیں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ باہم رہنے سہنے کیلئے ایک خاص قسم کا گھر بنائیں، اور اپنے میں سے ایک کو سردار بنا کر اس کی کس طرح اطاعت کریں، اسی طرح چرند و پرند کو اس کی صورتِ نوعیہ کے موافق الہام فرمایا کہ کس طرح دانا چُن کر لائیں، پانی کیسے پیئیں، بوقتِ خواہش نر و مادہ کس طرح جفتی کریں، کس طرح دونوں مل کر گھونسلہ بنائیں، انڈے کو سینے میں کس طرح ایک دوسرے کا تعاون کریں، مگر انسان کے طبعی الہام اور دیگر حیوانات کے الہام میں تھوڑا سا فرق ہے، دیگر حیوانات انکی طبعی خواہش ان کو کسی محسوس یا موہوم غرض کو پورا کرنے ہی کیلئے آمادہ کرتی ہے، مگر انسان کبھی کلی رائے کے موافق کسی عقلی نفع کیلئے بھی قصد و ارادہ کرتا ہے، چنانچہ وہ کبھی ملک و شہر میں صالح نظام قائم کرنے اور کبھی عذاب آخرت سے نجات کیلئے اپنے اخلاق کی تکمیل اور نفس کی تہذیب کا بھی قصد کرتا ہے دوسری خصوصیت یہ بھی ہیکہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے بقدر ضرورت پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اپنے دل کو خوش کرنے اور مزہ کا بھی طالب ہوتا ہے، جسکی وجہ سے وہ حسین بیوی، لذیذ کھانے اور عمدہ لباس و

مکان کو پسند کرتا ہے، برخلاف حیوانات کے کہ وہ صرف اپنی حاجت برآری سے کام رکھتے ہیں۔ تیسری خصوصیت نوع انسانی میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں، جو اپنی عقل سے عمدہ عمدہ تدبیریں سوچتے رہتے ہیں اور اسکو اختراع اور ایجاد کرتے رہتے ہیں اور کچھ دوسرے اس طرح کے ہوتے ہیں جنکے دلوں میں کچھ تدبیریں تو آتی ہیں مگر یہ لوگ از خود اس کا اختراع وایجاد نہیں کرپاتے ہیں مگر جب دوسروں کی اختراع اور ایجاد کو دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں جو اجمالی علم ہوتا ہے اسکو اسکے موافق پاتے ہیں جس کیوجہ سے اس کی پابندی کرنے لگتے ہیں، اس کے مطابق جب انسانوں کی ضروریات زیادہ ہوگئیں اور انمیں ہر ایک اپنی اپنی ضرورت کو عمدہ طور سے پورا کرنا چاہتا تھا جس سے آنکھوں کو نور دل کو سرور حاصل ہو تو ہر ایک تنہا اپنی اپنی ضروریات کو پورا نہیں کرسکتا تھا، اس طرح جب ہر ایک شئ دوسر کا محتاج ہوگیا اور سوائے تبادلہ کے اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے دوسری کوئی تدبیر نہیں رہ گئی تو ہر شخص ایک ایک ضرورت و حاجت کو سرانجام دینے کیطرف متوجہ ہوا اور اسی طرح کے وسائل مہیا کرنیکی کوشش میں مصروف ہوگیا اور تبادلے کے ذریعہ اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے لگا اور یہ تبادلہ لوگوں کے درمیان ایک مسلّم قانون بن گیا۔ پھر ان میں بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک کو پسند ہیں تو دوسرے کو ناپسند جب انکو کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اسکو پسند کرتا ہو کہ اس سے معاملہ کیا جاتا، تو انھوں نے معدنی جوھر جو مدتوں باقی رہے اور اس میں سونا چاندی سب سے زیادہ موزوں تھا اپنے معاملات کیلئے اسکو ثمن قرار دیا اور یہ بھی سب کے نزدیک امر مسلّم ہوگیا۔

بیع بیع باع سے ماخوذ ہے، بائع اور مشتری ہر ایک لینے دینے کیلئے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے اس لئے اسکو بیع کہتے ہیں۔ نیز بایع یبایع مبایعۃً کے معنیٰ ہاتھ میں ہاتھ دینا آتا ہے۔ بیع کے وقت ہاتھ میں ہاتھ ڈالنے اور ملانے کا رواج تھا، اسلئے بیع کو صفقہ بھی کہتے ہیں، اصطلاح میں بیع نام ہے "مبادلۃ المال بالمال بالتراضی" کا، پھر مال میں عین کا تبادلہ عین سے ہے تو اسکو بیع مقایضہ کہتے ہیں اور اگر ثمن کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اسکو "بیع صرف" کہتے ہیں یا عین کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اس کا کوئی خاص نام نہیں ہے بلکہ اسکو "بیع مطلق" کہتے ہیں، یا ثمن کا تبادلہ عین کے بدلے میں ہے تو اسکو "بیع سلم" کہتے ہیں، اور ثمن کی مقدار کے اعتبار سے ثمن

اول کے مثل پر ہے تو اسکو "بیع تولیہ" کہتے ہیں اگر ثمن اول سے زیادتی پر ہے تو اس کو مرابحہ کہتے ہیں۔ اور اگر ثمن اول سے کم پر ہے تو اس کو "بیع وضیعہ" کہتے ہیں۔ اسی طرح ثمن کے وصف کے اعتبار سے بیع نقد اور بیع ادھار۔

باب ابطال بیع الملامسۃ والمنابذۃ

ابو ہریرہؓ اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث

بیع کا تحقق بیع ایک عقد ہے، عقد کے لغوی معنی باندھنے اور گرہ لگانے کے ہیں ایجاب و قبول کا باہم اس طرح مربوط ہو جانا کہ اسکے اثرات و نتائج اس کے محل میں ظاہر ہوں، عقد کے اندر بنیادی چیز عاقدین کے ارادے کا باہم متفق ہونا ہے، اسلام نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ ارادہ واضح طور پر ظاہر ہو، اس کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) معنیٰ مراد کا ظاہر ہونا۔ یعنی ایجاب و قبول کیلئے جن الفاظ کو استعمال کیا گیا ہو وہ اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں واضح ہوں جس سے عاقدین کی غرض واضح ہو جائے (۲) ایجاب و قبول میں باہم مطابقت و موافقت ہو مثلاً، مثلاً بائع نے سو روپیہ میں فروخت کیا تو مشتری اتنے ہی میں اسکو قبول کرے، اس سے کم میں قبول کرے گا تو ایجاب و قبول میں مطابقت و موافقت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر پوری شئی کو فروخت کیا تو قبول کرنیوالا اگر آدھے تہائی کو اسی قیمت کے حساب سے خریدے تو یہ بھی ایجاب و قبول میں مطابقت نہیں ہے۔ اسی عدم مطابقت کو اصطلاح میں تفرق صفقہ کہا جاتا ہے (۳) دونوں کے ارادے میں جزم و قطع ہو تذبذب و تردد نہ ہو، اگر جزم و قطع نہیں ہوگا تو ایجاب و قبول کا تحقق نہیں ہوگا، اسی لئے مستقبل کا صیغہ استعمال کیا، اس کے ساتھ سین یا سوف کو لگا دیا تو جزم و قطع نہ ہونیکی وجہ سے عقد کا تحقق نہیں ہوگا۔

باہمی رضامندی کے اظہار کا طریقہ (۱) اس کے اظہار کا طبعی طریقہ زبان سے کہنا ہے (۲) اسکے اظہار کا دوسرا طریقہ تحریر ہے (۳) اشارے کے ذریعہ (۴) ایسا فعل جو رضامندی

پر دلالت کرے، جیسے تعاطی، لینا دینا، جو باہمی رضامندی پر دلالت کرتا ہے، باہمی رضامندی کا اظہار واضح طور سے ہوتا کہ لوگوں کے سامنے مواخذہ کیا جاسکے، اور دوسرا بلا دلیل قائم کئے ہوئے اس پر ظلم نہ کرسکے اور لوگ دیکھ بھال کرکے اپنی اپنی ضرورت کو پورا کریں۔ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ میں جانبین کے ارادے میں جزم و قطع نہیں پایا جاتا اسلئے کہ جزم و قطع کیلئے ضروری ہے کہ رضامندی کا اظہار فی الحال ہو، تعلیق میں شرط کے پائے جانے کے وقت میں رضامندی ہوتی ہے جس سے ایجاب و قبول کا تحقق نہیں ہوگا۔

ملامسہ کی تعریف

ابو ہریرہؓ کی حدیث میں "اما الملامسۃ فان یلمس کل واحد ثوب صاحبہ بغیر تامل والمنابذۃ ان ینبذ کل واحد منھما ثوبہ الی الآخر ولم ینظر واحد منھما الی ثوب صاحبہ" اس میں فعل لمس و فعل نبذ جانبین سے پایا گیا، جو باب مفاعلۃ کے مناسب ہے۔ اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں فعل لمس ایک جانب سے پایا جارہا ہے البتہ منابذہ کی تفسیر میں انکی حدیث میں بھی فعل نبذ جانبین سے موجود ہے، بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ تفسیریں نبی کریم علیہ السلام سے منقول ہیں، لیکن نسائی کی روایت میں وزعم ان الملامسۃ۔ زعم کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا قول نہیں ہے، اس لئے کہ کوئی صحابی آپؐ کے قول کو زعم کے لفظ سے تعبیر کرے، بعید ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدریؓ کے بعض طریقوں میں یہ تفسیر خود انھیں سے منقول ہے۔

بیع ملامسہ و منابذہ کی تین تفسیریں ہیں

(۱) مبیع مستور ہو یا اندھیرے اور تاریکی میں ہو اسکو اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ تمہارا اسکو چھو لینا قبول کے قائم مقام ہوگا پھر تمہیں اسکو لینا لازم ہوگا، تم کو کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۲) بیع کو اس کے چھونے پر معلق کیا کہ جب قیمت بتلا کر مبیع کو ہاتھ لگا دے گا تو مبیع کو لینا لازم ہوگا، گویا نفس لمس قائم مقام ایجاب و قبول کے ہوگا پھر اس کے بعد کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۳) چھونے کے بعد خیار مجلس ختم ہو جائیگا اور بیع لازم ہوگی۔ یہ تیسری تفسیر ان لوگوں کے یہاں ہے جو خیار مجلس کے قائل ہیں۔

بیع ملامسہ ومنابذہ اور بیع بالتعاطی میں فرق

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں بیع ملامسہ ومنابذہ کی تفسیر جس میں محض لمس ونبذ کو بیع قرار دیا گیا ہے اس کے ممنوع ہونیکی وجہ ایجاب وقبول کے صیغے کا موجود نہ ہونا ہے وماخذ الثانی اشتراط نفی الصیغۃ فی عقد البیع فیوخذ منہ بطلان المعاطاۃ مطلقاً۔ بیع بالتعاطی میں بھی ایجاب وقبول کے الفاظ نہیں ہوتے ہیں اسلئے وہ بیع ملامسہ ومنابذہ میں داخل ہوگی۔ مگر حافظ ابن حجر کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے بیع بالتعاطی میں بائع مشتری کا مبیع وثمن کو لینا دینا مبیع کو دیکھ بھال کر ہوتا ہے ورنہ خیارِ رویۃ حاصل ہوتا ہے بخلاف بیع ملامسہ ومنابذہ کے، اس میں ان تمام چیزوں کی نفی ہوتی ہے، اس لئے بیع بالتعاطی کی کوئی بھی قسم ملامسہ ومنابذہ کے قبیل سے نہیں ہے۔

بیع غائب اور ملامسہ ومنابذہ میں فرق

المنابذۃ ان ینبذ کل واحد منھما ثوبہ الی الآخر ولم ینظر واحد منھما الی ثوبہ سے بعض لوگوں نے استدلال کیا کہ بے دیکھی ہوئی کوئی شئ اسکو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "وقولہ فی الحدیث لمس الثوب لاینظر الیہ استدل بہ علی بطلان بیع الغائب۔ مگر یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع غائب دو قسم پر ہے (۱) عین کے قبیل سے یعنی متعین کرنے سے وہ متعین ہوسکے (۲) متعین کرنے سے وہ متعین نہ ہو، بلکہ وہ ذمہ میں ثابت ہو۔

اگر مبیع عین کے قبیل سے ہو اور وہ خارج میں موجود ہو تو عندالاحناف اس کے اوصاف کو بیان کیا جائے یا نہ بیان کیا جائے، دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہے اور دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا۔ امام احمدؒ ومالکؒ کے یہاں اگر مبیع کے اوصاف کو بیان کردیا گیا جیسے بیع سلم میں مُسلَم فیہ کے اوصاف کو بیان کیا جاتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔ اگر ان اوصاف کے مطابق ہو تو خیارِ رویت نہیں حاصل ہوگا اور بیع لازم ہوگی، اور اگر ان اوصاف کے خلاف ہے تو خیار رویت حاصل ہوگا، اگر غائب شئ کے اوصاف کو بیان نہیں کیا گیا ہے تو اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے یہاں

غائب شئ کی بیع کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے اور اس کو بیع ملامسہ ومنابذہ کے قبیل سے قرار دیتے ہیں مگر یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ملامسہ ومنابذہ میں عدم نظر کے ساتھ کسی قسم کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے جس سے غرر اور دیگر خرابی لازم آتی ہے اور بیع غائب میں خیار رؤیت حاصل ہے جس سے غرر بھی مرتفع ہے اور ہر طرح کا فساد بھی مرتفع ہو جاتا ہے۔

اور غائب شئ کی بیع کے صحیح ہونیکی دلیل ابوہریرہؓ کی حدیث قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشتری شیئًا لم یرہ فھو بالخیار اذا راٰہ اور مکحول سے مرسلاً مروی ہے من اشتری شیئًا لم یرہ فھو بالخیار اذا راٰہ ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ۔

اور امام طحاویؒ نے ابن ابی ملیکہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنا ایک مکان جو کوفہ میں تھا حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے ہاتھ فروخت کیا اس کے بعد حضرت عثمانؓ نے کہا کہ مجھ کو خیار ہے میں نے بے دیکھے اسکو فروخت کیا، اور حضرت طلحہؓ نے کہا کہ مجھ کو اختیار ہے کہ میں نے بے دیکھے خرید لیا ہے۔ حضرت جبیر بن مطعمؓ نے فیصلہ دیا کہ بیع صحیح ہے اور خیار حضرت طلحہ کو حاصل ہوگا اسلئے کہ انھوں نے بے دیکھے ہوئے خریدا ہے۔

لبستین:۔ ابوسعید خدری کی اس حدیث میں لبستین کی تشریح نہیں ہے مگر دیگر احادیث میں اس کا ذکر ہے۔

(۱) اشتمال الصماء۔ اس کی دو تفسیریں کی جاتی ہیں، ایک کپڑے کو بدن پر اس طرح ڈال دینا کہ ہاتھ نکالنے کی کوئی صورت نہ ہو، اس تفسیر پر اشتمال الصماء مکروہ ہوگا۔ دوسری تفسیر تہبند وغیرہ باندھنا اور اس کا ایک کونہ اٹھا کر کندھے پر ڈال لینا جس سے انکشاف عورت ہو جائے۔ اس پر یہ اشتمال الصماء حرام ہوگا (۲) دوسرے قسم کا پہناوا الاحتباء ہے۔ جس کی تفسیر یہ ہے کہ انسان سرین پر بیٹھے اور دونوں پنڈلیوں کو کھڑا کر کے اسکو ہاتھ یا کپڑے سے باندھ لے۔ ایک کپڑا ہونے کی صورت میں انکشاف عورت کا اندیشہ ہے جس کیوجہ سے ممنوع ہے۔

باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر

بیع الحصاۃ :- یہ مصدر کی اضافت نوع کیطرف ہے۔ جیسے بیع الخیار، بیع النسیئۃ، بیع الملامسۃ، بیع المنابذۃ اور بیع الغرر۔ یہ مصدر کی اضافت ہے مفعول کیطرف، فعل مفعول کے معنیٰ میں ہے جیسے قبض مقبوض کے معنیٰ میں، سلب مسلوب کے معنیٰ میں، ایسے ہی غرر مغرور بہ کے معنیٰ میں ہے جیسے بیع الملاقیح، بیع المضامین۔

بیع الحصاۃ :- اس کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔ (۱) مختلف کپڑے ہوں، کہا جائے کہ کنکری پھینکو جس پر پڑ جائے وہ ایک روپیہ میں بیچ دیا گیا ہے (۲) یا زمین بیچی جائے کہ کنکری پھینکو جہاں تک کنکری جائے اتنی زمین اتنے روپئے میں (۳) ایک مٹھی کنکری لیا اور کہا جتنی تعداد کنکریوں کی ہے اسی کے بقدر روپیہ اس شئی کی قیمت ہے۔ (۴) یا اسی کے بقدر مبیع ہے (۵) کنکری ہاتھ میں لئے رہے اور کہے جبوقت کنکری ہاتھ سے گرے گی اس وقت بیع لازم ہوگی۔

بیع الغرر :- غرر کے لغوی معنیٰ جس کا ظاہر خوب اور باطن نا خوب ہو، اسی لئے دنیا کو متاع الغرور کہا گیا ہے۔ اصطلاح میں غرر کہا جاتا ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، مستور العاقبۃ ہو (مبسوط) اس تعریف پر بیع کی اضافت نوع کی طرف ہوگی اور غرر عام وشامل ہوگا۔ اسکو جس کا وجود احتمالی ہو اسی طرح جو مجہول الذات یا مجہول الصفت ہو اور غرر کا تعلق جس طرح محل عقد سے ہوتا ہے صیغہ سے بھی ہو سکتا ہے جیسے بیع الحصاۃ یا بیعتین فی بیعۃ میں۔

غرر کبھی شئی کے وجود میں ہوتا ہے، کبھی صفت میں ہوتا ہے۔ ابن مسعودؓ کی روایت ہے لا تشتروا السمك فی الماء فانہ غررٌ، اسی بیع غرر کے قبیل سے ہے فضا میں جو چڑیا اڑ رہی ہے اسکو بیچنا، مضامین وملاقیح کی بیع، بھاگے ہوئے غلام کی بیع، ایک مرتبہ جال پھینکنے میں جتنی مچھلی آئے انکو بیچنا۔ الغرض وہ چیزیں جنکے موجود ہونیکا علم نہ ہو یا ان کے تسلیم وحوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو جنکی مقدار معلوم نہ ہو۔ بیع ملامسۃ، منابذہ و بیع حصاۃ سب میں غرر پایا جاتا ہے۔ امام نوویؒ کہتے ہیں کہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ بہت سی چیزیں ان کا بیچنا جائز ہے باوجودیکہ ان میں غرر ہے مگر وہ

غرر حقیر و لسیر ہے تھوڑا غرر ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے، اس کے بغیر لوگوں کو چارہ کار نہیں ہے اور اس سے احتراز میں دشواری ہے تو یہ تھوڑا سا غرر قابل برداشت ہے غسل خانہ میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے، پانی کے استعمال کی مقدار معلوم نہیں ایک مہینہ کے کرایہ پر کسی چیز کا لینا جائز ہے جبکہ مہینہ کبھی ۲۹ کا ہوتا ہے کبھی ۳۰ کا ہوتا ہے۔ ہاں جو غرر کثیر ہو اور اس سے بچنا بھی ممکن ہے وہ بالاتفاق صحت عقد سے مانع ہے۔ بعض مسائل میں علماء کا اختلاف ہے، بعض لوگوں نے جائز قرار دیا بعض نے ناجائز قرار دیا۔ جس نے اس میں غرر لسیر و حقیر سمجھا اس نے جائز قرار دیا اور جس نے غرر کثیر سمجھا اس نے ناجائز قرار دیا۔ مثلاً زمین میں پوشیدہ شیٔ پیاز لہسن وغیرہ یا بے دیکھی ہوئی چیز کو خریدنا، امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز حنفیہ کے نزدیک جائز

بیع بالتعاطی

بیع بالتعاطی کی دو صورتیں ہیں، ایجاب اور قبول دونوں فعلاً ہوں، اور بعض لوگوں نے کہا کہ ایجاب لفظاً ہو اور قبول فعلاً ہو یہ بھی بیع بالتعاطی ہے۔ امام شافعیؒ نے اسکو بیع غرر میں داخل کر کے ناجائز قرار دیا ہے۔ مگر اس کو بیع غرر، بیع ملامسہ و منابذہ کے قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ غرر تو اسے کہتے ہیں جس کے ہونے نہ ہونیکا احتمال ہو، اسی طرح جسکے تسلیم و حوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو وہ شیٔ مجہول ہو۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ایجاب و قبول میں اصل باہمی رضامندی ہے جسطرح رضامندی کے اظہار کا طریقہ الفاظ ہیں، اسی طرح سے رضامندی کے اظہار کا ایک طریقہ افعال ہیں۔ ہر دور میں بازاروں میں اس طرح کا معاملہ جاری و ساری رہا ہے اور کسی طرح کا انکار اس پر نہیں ہوا۔ یہی حال ہدایا و صدقات کا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی کھانا لاتا تو پوچھتے کہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے۔ اگر کہا جاتا صدقہ ہے تو خود نہ کھاتے تھے اپنے اصحاب سے کہتے تھے کہ کھاؤ۔ اگر کہا جاتا کہ ہدیہ ہے تو خود بھی کھاتے اور صحابہ سے کہتے کہ تم بھی کھاؤ، لفظ ایجاب و قبول کہیں منقول ہے۔ منابذہ اور ملامسہ میں غرر اور جہالت ہے، بیع بالتعاطی میں کسی طرح کی جہالت اور غرر نہیں ہے۔

تحریم حبل الحبلۃ

حبل اور حبلۃ میں لفظ حا اور با دونوں مفتوح ہیں، بعض لوگوں نے حبل میں با کو ساکن پڑھا ہے یہ غلط ہے۔ حبل مصدر ہے۔ حبلۃ حابل کی جمع ہے جیسے ظلمۃ ظالم کی جمع اور فجرۃ فاجر کی جمع ہے۔ حبل کا اطلاق زیادہ تر انسانوں میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی حیوانات میں بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس حدیث کے اندر اطلاق کیا گیا ہے۔

حبل الحبلۃ کی تفسیر (۱) اس کی ایک تفسیر اسی حدیث میں حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور اسی کو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اونٹوں کے گوشت کو اُدھار بیچتے تھے اور حبل الحبلہ کو اس اس کے ثمن کی ادائیگی کیلئے وقت مقرر کرتے تھے کہ یہ حاملہ اونٹنی بچہ دے پھر اس بچہ کو حمل ہو۔ اس میں مدت مجہول ہے جسکی وجہ سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس بیع سے منع فرمایا ہے۔ بخاری نے حضرت نافع سے اس کی تفسیر نقل کی ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے، اور بخاری میں ایک روایت حضرت نافع سے ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے اور پھر وہ بڑی ہو اور اس کے حمل ہو اور وہ بچہ دے، ان سب کے اندر مدت مجہول ہے۔

(۲) حبل الحبلہ مبیع ہو، اسی کو اختیار کیا ہے امام احمد نے، اور اہل لغت نے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المضامین والملاقیح۔ ملاقیح پیٹ میں جو بچہ ہے، اور مضامین جو نر کے ریڑھ میں نطفہ ہے۔ اس صورت میں بیع کی ممانعت کی وجہ مبیع کا معدوم اور مجہول ہونا ہے۔ علمائے حنفیہ کے یہاں ایک بیع فاسد ہے دوسری بیع باطل ہے۔ اگر بیع کی بنیادی چیزوں میں کمی ہے علتِ فاعلی کا وجود نہیں ہے، علتِ مادی کا وجود نہیں ہے، علتِ صوری کا وجود نہیں ہے تو یہ بیع باطل ہوتی ہے، اور اگر یہ بنیادی عناصر پائے جاتے ہیں اور دیگر چیزوں کے اندر خرابی ہے جیسے مبیع کی مقدار مجہول ہے، مدت مجہول ہے تو بیع فاسد ہے۔ اور اگر مبیع غیر مقدور التسلیم ہے تو اس میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے، کچھ لوگ اسکو فاسد کہتے ہیں، کچھ لوگ اس کو باطل کہتے ہیں۔

(۳) حبلۃ سے مراد انگور کا درخت ہے، اور حبل سے مراد اس کے پھل کا کھانے کے قابل نہ ہو، بدو صلاح نہ ہو۔ لہٰذا یہ حدیث نہی عن بیع العنب حتّٰی یشتد و نہی عن بیع الثمار حتّٰی یبدو صلاحہا کے معنی میں ہوگی۔ جزور: جیم کے فتحہ کے ساتھ اونٹ کے معنی ہیں، مذکر ہو یا مؤنث۔ ان تنتج الناقۃ فعل مجہول بولا جاتا ہے انتجت الناقۃ ولدت اوحان نتاجہا یہ فعل مجہول ہی استعمال ہوتا ہے عُنِیَ اِنّی میں عُنِیَ فعل مجہول استعمال ہوتا ہے۔ قال الحافظ ابن حجر ھٰذا الفعل وقع فی لغۃ العرب علیٰ صیغۃ الفعل المسند الی المفعول وھو حرف نادر۔

باب تحریم بیع الرجل علی بیع اخیہ وسومہ وتحریم النجش وتحریم التصریۃ

لا یبیع الرجل علیٰ بیع اخیہ۔ بعض نسخوں کے اندر نفی کے بجائے نہی ہے اور نفی جملہ خبریہ معنی میں جملہ انشائیہ نہی کے ہے۔ شارع کی غرض احکام کو بیان کرنا ہے واقعات اور حالات کو بیان کرنا نہیں ہے۔ اور اگر واقعات و حالات کو بیان کرے تو وہ صحیح اور واقع کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اسکو جملہ خبریہ ہی مانا جائے تو یہ بات خلاف واقع ہو جائے گی اس لئے کہ بہت سے لوگ اس طرح کی بیع کرتے ہیں۔ اور لا یبیع بعضکم علیٰ بیع بعض میں بعض سے مراد یہاں استغراق ہے۔ اس لئے نفی بمعنی نہی متعین ہے اور اس نہی میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے نفی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ لا یسُم المسلم علیٰ سوم المسلم۔ سوم اور سِمۃ سین کے کسرہ اور ی کے سکون کے ساتھ مصدر ہے سام یسوم کا۔ سام یسوم سوماً: بھاؤ تاؤ کرنا۔ امام مالک نے مؤطا امام مالک میں لا یبیع الرجل علیٰ بیع اخیہ کی تفسیر لا یسوم الرجل علیٰ سوم اخیہ سے فرمائی ہے قال مالک وتفسیر قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما نریٰ واللہ اعلم لا یبع بعضکم علیٰ بیع بعض انما نھی ان یسوم الرجل علیٰ سوم اخیہ اذا رکن البائع الی السائم وجعل یشترط وزن الذھب ویتبرأ من العیوب وما اشبہ ھٰذا مما یعرف بہ ان البائع قد اراد مبایعۃ السائم فذٰلک الذی نھی عنہ۔ دوسرے کی قیمت پر قیمت لگانا اسی وقت میں مکروہ ہے جب قیمت پر رضامندی ہو چکی ہو، اور اگر رضا عدم رضا پر کوئی چیز دلالت نہ

کرتی ہو۔ اسی طرح سے نیلام کی بیع جس میں ثمن پر عدم رضا ظاہر ہے ان دونوں شکلوں میں ایک کے دام لگا دینے کے بعد دوسرے کو قیمت لگانا جائز ہے، نیلام آپ نے خود ہی کیا ہے، نکاح کے پیغام میں خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فاطمہ بنت قیس کو حضرت اسامہ ابن زید سے نکاح کرنیکا پیغام دیا جبکہ اس سے پہلے معاویہ اور ابوجہم پیغام دے چکے تھے بعض لوگوں نے لا یبیع بعضکم علیٰ بیع بعض کو بیچنے اور خریدنے پر محمول کیا ہے کہ بائع نے خیار شرط کے ساتھ بیچا ہو دوسرا اس سے کہتا ہے کہ تم اسکے ساتھ معاملہ ختم کرکے میرے ساتھ معاملہ کرلو، اسی طرح مشتری نے خیار شرط کے ساتھ خرید رکھا ہے کوئی دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ تم اس بیع کو ختم کردو اور مجھ سے اس سامان کو خرید کرلو، قیمت پر قیمت لگانے والا گنہگار ہوگا مگر بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور امام مالک، امام ابوحنیفہ، اور امام شافعی کے یہاں اور امام احمد سے دو روایت ہے کہ ایک میں بیع صحیح ہوگی دوسری میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

لا یخطب علیٰ خطبۃ اخیہ الا ان یاذن لہٗ خطبہ، خا کے کسرہ کے ساتھ ہے اور جمعہ اور عیدین اور نکاح میں خطبہ خا کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ ایک کے نکاح کے پیغام پر دوسرے شخص کے نکاح کا پیغام دینا حرام ہے، جب نکاح پر رضامندی ہو چکی ہو یا رضامندی کے قریب ہو اور اگر اجازت دے رکھی ہو یا نہ تو رضامندی ہو نہ تو رضامندی کے قریب ہو تو ایسی صورت میں نکاح کا پیغام دینا جائز ہے۔

باب تحریم النجش

النجش نون کے فتحہ اور جیم کے سکون کے ساتھ، اور جیم کے فتحہ کے ساتھ، نجش کے معنیٰ ابھارنے اور برانگیختہ کرنے کے ہیں۔ بولا جاتا ہے نجشت الصّید، اور بعض لوگوں نے کہا نجش کے معنیٰ دھوکہ دینے، حیلہ کرنے کے ہیں، اسی واسطے شکاری کو ناجش کہا جاتا ہے یہاں پر مراد مبیع کی قیمت میں خواہ مخواہ کسی کا اضافہ کردینا تاکہ دوسرا دھوکہ کھا جائے، اور اسکو زیادہ قیمت پر خریدے، خود لینے کا ارادہ نہ ہو دوسرے کی رغبت کو خواہ مخواہ برانگیختہ کرکے اس کے ثمن کو بڑھوانا اور دھوکہ دینا ہے۔ مگر یہ کراہت اسوقت میں ہے جب مشتری نے اسکی واقعی قیمت لگا دی ہو، اگر واقعی قیمت سے کم قیمت لگائی ہو اور ناجش نے قیمت بڑھا کر لگا دی تو یہ نجش ممنوع نہیں ہے اذا کانت السلعۃ بلغت قیمتھا اما اذا

لم تبلغ لا یکرہ لانتفاء الخداع۔ (شامی ص۱۳۲)

اگر اس کی یہ حرکت از خود ہے بائع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو تن تنہا ناجش گنہگار ہوگا، اور اگر بائع کے اشارہ سے ایسا کر رہا ہے تو ایسی صورت میں دونوں گنہگار ہوں گے۔

اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق اس غرر و خداع کی وجہ سے مشتری کو اختیار ہوگا۔

واعلم انہ لا رد بغبن فاحش فی ظاہر الروایۃ ویفتی بالرد ان غرہ المشتری او البائع او الدلال والا لا ذکر فی تحفۃ الفقہاء ان اصحابنا یقولون فی المغبون انہ لا یرد لکن ھذا فی مغبون لم یغر امافی مغبون غر یکون لہ حق الرد استدلالا بمسئلۃ المرابحۃ (شامی ص۱۵۹) اور ایسی صورت میں شوافع کا بھی دو قول ہے۔ ایک قول کے مطابق مشتری کو اختیار ہوگا اور ایک روایت امام احمد بن حنبل کی بھی ہے کہ اگر اسکو غبن فاحش ہوا تو مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا، اور دوسری روایت امام احمد بن حنبل کی ہے، اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہوگی۔

تلقی الرکبان

رکبان راکب کی جمع ہے، راکب اونٹ سوار کو کہتے ہیں۔ عام طور سے اس زمانہ میں غلہ وغیرہ اونٹوں پر لاد کر لاتے تھے اسی تجارتی قافلہ کو رکبان سے تعبیر کیا ہے۔ نھی عن تلقی البیوع۔ بیوع بیع کی جمع ہے معنیٰ ہیں مبیع کے، مراد سامانِ تجارت جسکو بیچا جائے گا۔

تلقی جلب: جلب مصدر ہے جالب کے معنیٰ ہیں: تجارتی قافلہ، اور جلب معنیٰ میں مجلوب کے تو مراد غلہ جو تاجر لوگ لاتے ہیں، اس زمانہ کے تاجروں کی عادت تھی کہ سامان وغیرہ لاتے اور شہر سے باہر قیام کرتے اور آرام کرتے اسکے بعد شہر میں آتے اور سامان و غلہ کو فروخت کرتے، بہت سے لوگ باہر ہی جاکر کے سامان و غلہ خرید لاتے، اس سے نبی کریم علیہ السلام نے منع فرمایا کہ بازار میں جب غلہ آجائے تو اس کو خریدا جائے باہر جاکر نہ خریدا جائے۔ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتلقی السلع حتی تبلغ الاسواق اس کی حد آپنے بازار کو مقرر فرمایا ہے۔ اور دوسری حدیث میں آپنے فرمایا ہے فمن تلقی فاشتری منہ فاذا اتی سیدہ السوق فھو بالخیار۔

تلقی جلب کا حکم:۔ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک

بلا کسی تفصیل کے جاکران سے سامان خریدنا ممنوع ہے، مگر بیع صحیح ہوگی اور گناہ لازم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قحط سالی ہو اور اس کی کمیابی ہو جس سے لوگوں کو ضرر اور نقصان پہنچ رہا ہے تو ممنوع ہے اور گناہ ہے۔ اور اگر لوگوں کو اس سے کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے تو ایسی صورت میں ممنوع نہیں ہے، ہاں اگر قافلہ والوں کو دھوکہ دیا اور بھاؤ غلط بتایا جس سے غبنِ فاحش ہوا تو اس دھوکہ دینے کی وجہ سے قافلہ والوں کو خیار ہوگا۔ اسی ضرر اور غرر کی بنا پر حنفیہ کے یہاں بیع ممنوع اور گناہ لازم ہوگا۔ اگر دھوکہ نہیں دیا اور غبنِ فاحش لاحق ہوا تو عند الاحناف محض غبنِ فاحش کی وجہ سے خیار نہیں ہوگا مگر امام احمد و شافعی رحمہما اللہ کے یہاں ہر صورت میں خیار ہوگا۔ مالک کو خیار ملنا دلالت کرتا ہے کہ بائع کے حق کی رعایت کی گئی ہے، بازار میں بیٹھنے والا اور باہر جاکر غلہ خریدنے والا دونوں فضل اللہ کے متلاشی ہیں اسلئے ایک کی رعایت میں دوسرے کی حق تلفی مناسب نہ ہوگی، پھر سامان اتنا نہیں ہے کہ سارے بازار والے اس میں شریک ہوں اسلئے امام لیث اور ابن القاسم کا قول ہے کہ خریدے ہوتے سامان میں سب بازار والے شریک ہیں صحیح نہیں ہے۔

بیع الحاضر لباد

دیہاتی جو سامان فروخت کرنے کے لئے آیا ہو اس سے کسی شہری کا کہنا کہ تم میرے پاس سامان رکھ دو میں تھوڑا تھوڑا کرکے فروخت کردوں گا۔ بادی سے مراد اس شہر کے علاوہ کا باشندہ ہے چاہے دیہاتی ہو یا اور کہیں کا شہری ہو۔ جب دیہاتی از خود سامان فروخت کرے گا تو سستا فروخت کرے گا، اسی لئے آپ نے فرمایا دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم من بعض، امام احمدؒ کے یہاں بیع باطل ہوگی تین شرطوں کے ساتھ۔ دیہاتی شہر کے بھاؤ سے ناواقف ہو اور سامان فروخت کیلئے لایا ہو۔ شہری باقاعدہ جاکر دیہاتی سے کہے کہ لاؤ میں فروخت کردوں گا۔ بعض حنابلہ نے دو اور مزید شرط کا اضافہ کیا ہے۔ لوگوں کو اس سامان کی ضرورت ہو اور تاخیر میں پریشانی ہو اور دیہاتی کا ارادہ اس دن کے بھاؤ سے فروخت کرنا ہو۔ شوافع کے یہاں بیع صحیح ہوگی مگر گنہگار ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر قحط سالی ہو اور کمیابی ہو تو شہر والوں کا ضرر ہے جسکی

کیوجہ سے بیچنا ممنوع ہوگا ورنہ نہیں۔ ابن عباسؓ وامام بخاریؒ وغیرہ اس ممانعت کو دلالی اور اجرت کے ساتھ فروخت کرنے پر محمول کرتے ہیں اور اس تخصیص پر "الدین النصیحۃ" سے استدلال کرتے ہیں۔ مجاہد کہتے ہیں یہ حکم پہلے تھا جب اہلِ بادیہ کافر تھے بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

باب حکم بیع المصرّاۃ

حدیث ابی ہریرۃؓ (۱) عن موسی بن یسار عن ابی ھریرۃ من اشتری شاۃ مصراۃ، وفی روایۃ سھیل عن[۲] ابی ھریرۃ من ابتاع شاۃ مصراۃ وکذلک فی روایۃ ابن[۳] سیرین عن ابی ھریرۃ وفی روایۃ مرۃ عن ابن سیرین من اشتری شاۃ مصراۃ وفی روایۃ ایوب عن ابن سیرین من اشتری من الغنم وفی روایۃ الاعرج عن ابی ھریرۃ لاتصروا الابل والغنم وفی روایۃ ھمام بن منبہ عن ابی ھریرۃ اذا احدکم اشتری لقحۃ مصراۃ وفی روایۃ ابی حازم عن ابی ھریرۃ نھی عن التصریۃ بلاقید۔

ان احادیث میں ابل وغنم کی تصریح ہے، بقرہ کا لفظ حدیث میں نہیں آیا ہے مگر اس پر قیاس کی بناء پر اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عرب میں زیادہ ابل وغنم تھے اس لئے اسکا نام صراحت کے ساتھ آیا ہوا ہے۔

فی المغنی جمھور اھل العلم علی انہ لافرق فی التصریۃ بین الشاۃ والناقۃ والبقر۔ وشذ داؤد فقال لایثبت الخیار بتصریۃ البقرۃ لان الحدیث لاتصروا الابل والغنم فدل علی ان ماعداھما بخلافھما ولان الحکم ثبت فیھما بالنص والقیاس لاتثبت بہ الاحکام ولنا قولہ علیہ السّلام من اشتری مصراۃ وفی حدیث ابن عمر من اشتری محفلۃ ولم یفصل والخبر فیہ تنبیہ علی تصریۃ البقر لان لبنھا اغزر واکثر نفعا والتنبیہ حجۃ عند الجمیع

تصریہ کے معنی اصل التصریۃ حبس الماء حبس اللبن فی ضرعھا ای حقنہ۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں والمصراۃ التی

صری لبنها وحقن فیه وجمع فلم یحلب ایاما واصل التصریۃ حبس الماء یقال منہ صریت الماء اذا حبستہ۔ یعنی جس کے دودھ کو تھن میں روک لیا گیا ہو تاکہ مشتری کے سامنے اسکو دوہا جائے تو اسکو زیادہ دودھ والا سمجھ کر خریدے۔ صری مشدد اور صری مخفف دونوں ایک معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ نے تصریہ کا ترجمہ کیا ہے: تھن کا باندھنا اور ایک دو دن دودھ دوہنا بند کر دینا وقال الشافعی التصریۃ ان تربط اخلاف الناقۃ والشاۃ وترک من الحلب یومین والثلاثۃ حتی یجتمع لہا لبن فیراہ مشتریہا کثیرا فیزید فی ثمنہا (خطابی)

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ باندھنے کے معنیٰ میں صر آتا ہے تو مصراۃ کی جگہ مصرورۃ ہونا چاہئے مگر مصراۃ استعمال ہوا ہے لہٰذا اسکا مادہ صری ہے نہ کہ صر۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے کلام میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ تصریہ صر سے ماخوذ ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ باندھنا عادت کو بیان کرنے اور مزید وضاحت کیلئے ہو، اور مصراۃ نام دودھ کے جمع ہونیکی وجہ سے ہو پھر تو جمہور کے قول اور امام شافعی کے قول میں اختلاف نہیں ہوگا اور اگر مصراۃ نام باندھنے کیوجہ سے ہو تو البتہ اختلاف ہوگا تو کہا جائیگا کہ صری کی اصل صرر ہے۔ تین راء کے جمع ہونیکی وجہ سے ایک راء کو یاء سے بدل دیا جیسے تظنیت اصل میں تظننت تھا ایک نون کو یاء سے بدل دیا یا دسّاھا اصل میں دسّس تھا، ایک سین کو یاء سے بدل دیا گیا ہے۔

محفلۃ تحفیل کے معنیٰ جمع کرنا کل شیء کثرتہ فقد حفلتہ، ضرع حافل ای عظیم۔

تصریہ وتحفیل کی ممانعت تغریر وخداع کیوجہ سے ہے، اگر تصریہ میں غرر وخداع مقصود نہ ہو اور جانور کو اس سے کوئی خاص ضرر نہ ہو اور کسی مصلحت مثلاً بچوں کیلئے یا مہمان کی خاطر جمع کیا تو ممنوع نہیں ہے۔

ابوہریرہؓ کی ایک حدیث میں ہے اذا باع احدکم الشاۃ او اللقحۃ فلا یحفلہا اخرجہ النسائی۔ دوسری روایت ابوہریرہ کی لا تصروا الابل والغنم للبیع اخرجہ النسائی۔ لقحہ بکسر اللام افصح ہے جو اونٹنی ابھی جلدی بچہ دیئے ہو۔

تغریر و تدلیس عاقد کو دھوکہ دینا تاکہ عقد پر اقدام کرے حالانکہ وہ عقد اسکی مصلحت میں نہیں ہے اس کی ایک قسم تغریر قولی جھوٹ بولنا تاکہ وہ عقد پر اقدام کرے، تغریر فعلی معقود علیہ میں ایسا فعل کرے جس سے وہ واقعی نظر آئے حالانکہ وہ واقعی نہیں ہے۔ تصریہ تغریر فعلی کے قبیل سے ہے۔

تغریر قولی میں عند الاحناف غبن فاحش کی صورت میں خیار حاصل ہوتا ہے اور تغریر فعلی میں بھی صحیح قول کے مطابق خیار حاصل ہوتا ہے اور تصریہ تغریر فعلی کے قبیل سے ہے۔ شامی ص ۹۷/۴ لان البائع بفعل التصریۃ غر المشتری کما اذا غرہ بقولہ انہا لبون۔

بیع مصرّاۃ کا حکم مشتری کو تدلیس کا علم نہیں تھا اور اسکو خریدا تو ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت ابو یوسف کی اور امام زفر کے یہاں اسکو واپس کرنیکا حکم ہے اور عند الاحناف واپس کرنیکا اختیار نہیں ہے۔ قد اختلف العلماء فی حکمھا فذھب الی القول بظاھر الحدیث الائمۃ الثلاثۃ وابو یوسف علی ما فی شرح الطحاوی للاسبیجانی نقلا من اصحاب الامالی عنہ ولم یاخذ ابو حنیفۃ ومحمد بہ لانہ مخالف للاصول (ص ۹۶/۴) اور مغنی ابن قدامہ میں ہے من اشتری مصراۃ من بھیمۃ الانعام لم یعلم تصریتھا ثم علم فلہ الخیار فی الرد والامساک والیہ ذھب مالک وابن ابی لیلی والشافعی وعامۃ اھل العلم وذھب ابو حنیفۃ الی انہ لاخیار لہ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اعرج عن ابی ہریرۃ کی حدیث:- فمن ابتاع بعد ذلک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا فان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردّھا وصاعًا من تمر۔

اسی طرح موسی بن یسار عن ابی ہریرۃ کی روایت بھی ہے، اور سہیل عن ابیہ عن ابی ہریرۃ، اور محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ کی روایت میں خیار کی تصریح ہے۔

شرح المہذب میں ہے: قال ابن عبد البر حدیث المصراۃ ثابت صحیح لا یدفعہ احد من اھل العلم بالحدیث، اجمع اھل العلم بالحدیث علی صحتہ وثبوتہ عن ابی ھریرۃ۔ رواہ الاعرج ومحمد بن سیرین

وابو صالح السمان وھمام بن منبہ وثابت مولیٰ عبد الرحمٰن ومحمد بن زیاد وموسیٰ بن یسار ومجاھد وابو اسحاق ویزید بن عبد الرحمٰن وغیرھم

(۲) حدیث ابن عمر اخرجہ ابو داؤد وابن ماجۃ من ابتاع محفلۃ فھو بالخیار ثلثۃ ایام فان ردھا رد معھما مثل او مثلی لبنھا قمحا واسنادہ لیس بذلک۔

ابن عمر کی ایک روایت ابو ھریرہ کی حدیث کے مطابق بھی مروی ہے ان شاء ردھا وصاعًا من تمر۔

(۳) حدیث عمرو بن عوف مزنی اخرجہ الدارقطنی فیہ کثیر ابن عبد اللہ وھذا ضعیف جدا قال الشافعیؒ فیہ رکن من ارکان الکذب قال ابن حبان لہ عن ابیہ نسخۃ موضوعۃ۔

(۴) عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ رد معھا صاعا من طعام او صاعا من تمر اخرجہ البیھقی بسند جید۔

(۵) حدیث انس اخرجہ البیھقی فیہ اسمٰعیل بن مسلم متروک۔

(۶) حدیث ابن مسعود ولکنہ اختلف فی وقفہ ورفعہ ان ابن المبارک ویحیی بن سعید وابن ابی عدی ویزید وھشاما وجریرا وغیرھم رووہ موقوفا و ان اباخالد رفعہ وابوخالد ھو سلیم بن ھشام ثقۃ ومن رفع معہ زیادۃ عمن وقف و الحکم علی طریقۃ المحدثین الوقف وتقدیمہ علی روایۃ الرفع واما علی طریقۃ الفقھاء فینبغی الحکم للرفع۔

پھر اگر مصراۃ کو واپس کرتا ہے تو لبن کے بدل میں ایک صاع تمر دینا لازم ہے ھذا قول اللیث والشافعی واسحاق (المغنی) امام مالک کے یہاں خاص تمر لازم نہیں ہے بلکہ جو بھی وہاں کی عام خوراک ہو اس سے ایک صاع جیسا کہ بعض روایات رد معھا مثل او مثلی لبنھا قمحًا آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہاں کی جو عام خوراک ہو وہ مطلوب ہے۔ ذھب مالک وبعض الشافعیۃ الی ان الواجب صاع من غالب قوت البلد۔

احناف کے یہاں واپس کرنیکا حق نہیں ہے اور رجوع بالنقصان میں دو روایت ہے ایک کی بناء پر رجوع بالنقصان کرسکتا ہے ھل یرجع بالنقصان عندنا فعلی روایۃ الاسرار لا وعلی روایۃ الطحاوی نعم قال فی شرح المجمع وھو المختار لان

البائع بفعل التصریۃ غر المشتری کما اذا غرہ بقولہ انہا لبون۔

احناف کیطرف سے حدیث مصراۃ کی تاویل:۔۔۔۔۔۔ (۱) حدیث منسوخ ہے مگر اس کے ناسخ میں اختلاف ہے۔ محمد بن شجاع کہتے ہیں کہ البیعان بالخیار ما لم یتفرقا الا بیع الخیار سے منسوخ ہے۔ آنحضور علیہ السلام نے تفرق کے بعد جملہ اختیارات کو ختم فرمادیا صرف الا بیع الخیار کو باقی رکھا قال الطحاوی ذھبوا الی ان ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلك مما تقدم ذکرنا لہ فی ھذا الباب منسوخ فقال محمد بن شجاع نسخہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیعان بالخیار ما لم یتفرقا۔ مگر امام طحاوی نے اس کی تردید کی اور کہا کہ مصراۃ میں خیار خیار عیب ہے اور تفرق کیوجہ سے خیار عیب ساقط نہیں ہوتا ہے، تفرق کے بعد کسی عیب پر مطلع ہوا تو بالاجماع خیار عیب ہوتا ہے۔

(۲) عیسیٰ ابن ابان نے اس کا ناسخ آیت ربٰو کو قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں گناہوں کی سزا میں مالی جرمانہ ہوا کرتا تھا جیسا کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنیوالے اور اسی طرح پھل چرانے والے کی بابت حدیث میں اسکا ذکر ہے اسی طرح بیع مصراہ میں تین دن کے دودھ کی قیمت ایک صاع تمر سے کہیں زائد ہو سکتی ہے پھر بھی ایک صاع تمر کا حکم دیا گیا۔

پھر معاصی کی سزا میں مالی جرمانہ منسوخ کرتے ہوئے فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم کا حکم دیا گیا تو مصراۃ کے ساتھ ایک تمر کے لوٹانے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا امام طحاوی کہتے ہیں کہ عیسیٰ ابن ابان نے حدیث مصراۃ کے منسوخ ہونے کی جو وجہ بیان کی ہے اس کے سوا ایک اور وجہ بھی اس حدیث کے منسوخ ہونیکی ہے اور وہ اس سے بہتر ہیکہ مشتری نے جب دودھ استعمال کرلیا اور اسکو تلف کردیا تو وہ اس کے ذمہ میں ثابت ہو گیا، جب ایک صاع تمر اس کے ذمہ اس کیوجہ سے لازم کیا گیا تو یہ دین کی بیع دین سے ہوئی اور آپ نے اس سے منع فرمایا نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی بالکالی وھو النسیئۃ بالنسیئۃ۔ اس کے علاوہ حدیث عائشہ الخراج بالضمان کا بھی تقاضہ ہے کہ لبن کا عوض واجب نہ ہو جس سے اس حدیث کے منسوخ ہونے کی

تائید ہوتی ہے) تضمین کے باب جو اصول وقواعد قرآن وحدیث میں مذکور ہیں حدیث مصراۃ اس کے خلاف ہے جس کی وجہ سے اس حدیث کو شاذ کہا جائے گا یا اس میں تاویل کی جائے گی۔ تضمین کا قاعدہ مثل کا وجوب ہے مثل صوری یا مثل معنوی ہو۔ فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم ہے۔ اور حدیث مصراۃ میں لبن کا مثل لبن ہے یا اس کی قیمت نہ کہ ایک صاع تمر اسلئے کہ لبن کی قیمت کبھی ایک صاع تمر سے زائد ہوگی کبھی کم، کبھی برابر بھی ہو سکتی ہے مگر ہر صورت میں ایک صاع تمر کا وجوب اس قاعدہ کے یقیناً خلاف ہے۔ حافظ ابن حجر نے قیاس الاصول کو قیاس اصطلاحی سمجھ لیا اور اعتراض کیا کہ اصول تو کتاب وسنت ہیں قیاس اس کی فرع ہے۔ پھر قیاس کو کیسے سنت پر جو اصل ہے ترجیح ہوگی۔ مگر کہنے والے کی مراد قیاس اصطلاحی نہیں ہے بلکہ وہ قواعد کلیہ ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے ثابت ہیں کتاب وسنت کے عموم سے جو قاعدہ کلیہ اخذ کیا گیا ہے اس کے تحت میں یہ صورت بھی داخل ہے جسکی وجہ سے اس کا تقاضہ اور ہوا اور اس خبر واحد کا تقاضہ اور ہے اور قواعد کلیہ اس کا ثبوت قطعی اور خبر واحد کا ثبوت ظنی البتہ دونوں کی دلالت ظنی ہے مگر دونوں ظنی ہونے میں بھی برابر نہیں ہیں جیسے خبر واحد اور خبر مشہور دونوں مفید قطع نہیں ہیں پھر بھی آپس میں تفاوت ہے جسکی وجہ سے خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہے اسلئے خبر واحد کے مقابلہ میں قواعد کا اعتبار ہوگا۔

الغرض ابو حنیفہؒ کا استنباط مسائل میں ایک ضابطہ ہے اور وہ اس ضابطے کی ہمیشہ رعایت کرتے ہیں اور یہ مصراۃ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس ضابطہ کو شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی عبارت میں ذکر کیا جاتا ہے اعلم ان المجتہدین الباحثین عن دلائل الاحکام الشرعیۃ ومأخذھا لما رأوا احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متعارضۃ وآثار الصحابۃ والتابعین مختلفۃ وھی اعم المأخذ والکثرھا فی الاحکام تحیروا واختلف رأیھم فی وجہ التفصی عن ھذا التعارض و الاختلاف اما الذی اختارہ ابو حنیفۃ وتابعوہ وھو امر بین جدا وبیان ذٰلک انا اذا تتبعنا فوجدنا فی الشریعۃ صنفین من الاحکام صنف ھو القواعد الکلیۃ المطردۃ المنعکسۃ کقولنا لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ وقولنا الغنم بالغرم

وقولنا الخراج بالضمان وقولنا العتاق لا يحتمل الفسخ وقولنا البيع يتم بالايجاب والقبول وقولنا البينة على المدعي واليمين على ما انكر ونحو ذلك مما لا يحصى و صنف وردت في حوادث جزئية واسباب مختصة كانها بمنزلة الاستثناء من تلك الكليات فالواجب على المجتهد ان يحافظ على تلك الكليات ويترك ماوراءها لان الشريعة في الحقيقة عبارة عن تلك الكليات والاحكام المخالفة لتلك الكليات لا ندري اسبابها ومخصصاتها على التعين فلا يلتفت اليها ——— (فتاویٰ عزیزی ص۴۵)

اس قاعدے کے مطابق ابو حنیفہؒ نے قاعدکلیہ کے عموم کو باقی رکھا اور اس حدیث کے لئے دوسرا محمل تلاش کیا۔ جس میں سے ایک محمل یہ ہے کہ یہ بیع بشرط الخیار ہے۔ مبسوط میں اس حدیث کی یہی تاویل امام محمدؒ سے نقل کی ہے کہ حملہ علی خیار الشرط وقال بلغنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من اشتریٰ محفلۃ فھو بخیر النظرین ثلاثۃ ایام ففیہ دلیل جواز اشتراط الخیار فی البیع والمراد خیار الشرط ولھذا قدرہٗ بثلاثۃ ایام۔

اور تحفیل وتصریہ کا تذکرہ خیار شرط لگانے کے سبب کو بیان کرنیکے لئے ہے۔ اس صورت ایک صاع تمر الزام ووجوب کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ تحسین معاملہ کے لئے ہے۔

ایک دوسری توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ آپ کا یہ فرمان بطور تشریع نہیں ہے بلکہ مصالحت کے طور پر ہے، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بہت سے اقوال سیاست ومصلحت کی بنیاد پر ہیں تاکہ امام وخلیفۂ وقت اس مصلحت کے مطابق عمل کریں۔ من قتل قتیلا فلہ سلبہٗ، من احییٰ ارضًا میتۃ فھی لہٗ وغیرہ اس قسم کی احادیث بہت سے ائمہ کے نزدیک تشریع کے طور پر نہیں ہیں بلکہ انتظامی مصلحت کی بنیاد پر ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے مصراۃ کے حکم کو ضابطہ کے مطابق لانیکی کوشش کی، مثلاً قاعدہ کی خلاف ورزی کا الزام ہے کہ قاعدہ کا تقاضہ ہے کہ جس قدر تلف ہو اسی قدر ضمان ہو اور یہاں مقدار تلف مختلف ہونیکے باوجود ایک معین مقدار یعنی بقدر ایک صاع تمر واجب کیا گیا ہے جس کی وجہ سے یہ خلاف قیاس ہوگیا۔

ائمہ ثلاثہ کیطرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ تمام مضمون اشیاء میں یہ ضابطہ نہیں ہے

جیسے کہ موضحہ میں زخم بڑا ہو چھوٹا ہو ہر صورت میں ایک معین مقدار لازم کردی گئی اسی طرح یہاں پر خریدتے وقت تھن میں کتنا دودھ تھا باعث نزاع ہو سکتا تھا، اس لئے اس کی ایک معین مقدار کو لازم کر دیا گیا۔ مگر اس جواب میں اس بات کو تسلیم کیا گیا کہ قطع نزاع کیلئے یہ حکم ہے تو اگر کوئی اسکو مصالحت پر محمول کرتا ہے تو یہ حمل بیجا نہ ہو گا۔

نیز قاعدہ کے مطابق کرنیکے لئے جو مثال پیش کی گئی وہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ ذوات الامثال وذوات القیم کے ضمان میں بیان کیا جاتا ہے۔ آپ کی مثال تو ایسی چیز کے ضمان کے بارہ میں ہے جس کا کوئی مثل ہی نہیں ہے نہ صوری نہ معنوی، پھر ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ایسی بھی نہیں ہے کہ اس میں کسی درجہ میں اضطراب نہ ہو بلکہ ابن عمر کی حدیث جسکو ابوداؤد نے نقل کیا ہے اور سکوت اختیار کیا، اسی میں رد معہا مثل او مثلی لبنہا قمحاً ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

اسی طرح عن رجل من اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم کی روایت میں ردمعہا صاعاً من طعام او صاعاً من تمر ہے، اس لئے یہ تاویل غلط نہ ہو گی۔

ھمام بن منبہ قال ھذا ما حدثنا ابو ھریرۃ عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منہا وقال۔

ہمام نے ابو ہریرہ کی احادیث کو جمع کیا تھا اور اب یہ صحیفہ ہمام بن منبہ کے نام سے شائع بھی ہو چکا ہے۔ یہ صحیفہ نحن الآخرون السابقون سے شروع ہوتا ہے۔ صحیفہ کی ایسی حدیث جو درمیان کی ہوتی ہے اس حدیث کو ذکر کرنا ہو تو اگر تمام ان احادیث کو جو اس سے پہلے ہیں ذکر کریں تو کتاب طویل ہو جائیگی اسلئے اختصار کیلئے امام مسلم ھذا ما حدثنا ابو ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منہا وقال کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس صحیفے کے شروع کی یہ حدیث نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کی ہے۔

امام بخاری اعرج عن ابی ھریرۃ کے صحیفہ سے حدیث نقل کرتے تو اسی فائدہ کے لئے اس کی اول حدیث نحن الآخرون السّابقون کو نقل کرکے پھر مقصود بالذات حدیث کو نقل کرتے ہیں۔

قال الحافظ والظاھر ان نسخۃ ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ

کنسخۃ معمر عن ھمام عن ابی ھریرۃ ولھذا قل حدیث یوجد فیھما الا وھو فی الاخری وقد اشتملتا علی احادیث کثیرۃ اخرج الشیخان غالبھما وابتدأ کل نسخۃ منھما حدیث نحن الآخرون السابقون فلھذا اصدر بہ البخاری فیما اخرجہ من کل منھما وسلک مسلم فی نسخۃ ھمام طریقا اخری فیقول فی کل حدیث اخرجہ منھا ھذا ما حدثنا ابو ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منھا وقال۔

باب بطلان بیع المبیع قبل القبض

ابن عباسؓ وابن عمرؓ ابوہریرہؓ، جابر بن عبداللہؓ کی احادیث

ابن عباسؓ کی حدیث مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَهُ حَتّٰى يَقْبِضَهُ حَتّٰى يَكْتَالَهُ۔

بیانِ مذاہب امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے یہاں ہر طرح کی مبیع کو چاہے غیر منقول ہو یا منقول، کیلی ہو غیر کیلی ہو، مطعوم ہو غیر مطعوم ہو قبل القبض بیچنا صحیح نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے یہاں منقول کو قبل القبض بیچنا صحیح نہیں اور غیر منقول زمین و جائداد کو جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو قبل القبض فروخت کرنا صحیح ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں یہ حکم مطعوم کے ساتھ خاص ہے، اور بعض لوگوں کے یہاں جو کیلی یا وزنی یا عددی ہوں ان کو قبل القبض فروخت کرنا صحیح نہیں۔ یہی ایک روایت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے۔

ممانعت کو مطعوم کے ساتھ خاص کرنے والوں کی دلیل (۱) ان چاروں صحابہؓ کی احادیث میں لفظ "طعام" سے ممانعت کو ذکر کیا گیا ہے۔ مفہوم مخالف کے طور پر لازم آئے گا کہ غیر طعام کا حکم اس کے خلاف ہو۔ (۲) ابن عمرؓ کی حدیث: وہ فرماتے ہیں کہ میں اونٹ کو درہم سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں دینار لیتا اور دینار سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں درہم لیتا۔ اس کے بارے میں میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ ادھار نہ ہو۔ فقال لا بأس أن تاخذ بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيئ۔" اخرجه الاربعة قال الترمذي لا نعرفه مرفوعا الا من حديث سماك۔

اس حدیث سے ثمن میں قبل القبض تصرف کرنا ثابت ہوا، مبیع کو بھی اس پر قیاس کرتے ہوئے اس میں قبل القبض تصرف جائز ہونا چاہئے۔ (٣) ابن عمرؓ کی حدیث جس میں آپ نے حضرت عمرؓ سے اونٹ خریدا اور قبل القبض ابن عمرؓ کو ہبہ کردیا۔ اخرجہ البخاری۔ (٤) جابرؓ کی حدیث۔ جابرؓ سے آپ نے اونٹ خریدا اور قبل القبض ہبہ کردیا۔ ان دونوں روایتوں میں قبل القبض ہبہ ہے، اسی پر مبیع کو بھی قیاس کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کی دلیل

(١) حکیم بن حزام کی حدیث:۔ انھوں نے نبی کریم علیہ السلام سے کہا کہ میں طرح طرح کی چیزوں کی خرید و فروخت کرتا ہوں، میرے لئے اس میں کیا حلال ہے کیا حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: "اذا اشتریت شیئًا فلا تبعه حتّٰی تقبضه"۔ رواہ احمد قال البیہقی اسنادہ حسن متصل۔

اس حدیث میں "شیئًا" ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر طرح کی بیع کو قبل القبض بیچنا ممنوع ہے۔ (٢) زید بن ثابت کی حدیث:۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان تُباع السلع حیث تباع حتّٰی یحوزھا التجّارُ الٰی رحالھم۔ (اخرجہ ابوداؤد)

اس حدیث میں "سلع" کا لفظ ہے جو عام ہے (٣) عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث جس میں آپ نے بہت سی چیزوں سے منع فرمایا ہے، اسی میں ربح مالم یضمن سے بھی منع فرمایا ہے "ولا ربح مالم یضمن" اخرجہ اصحاب السنن۔

اسی مضمون کی حدیث حکیم بن حزام کی بھی ہے کہ آپ نے مجھے چار چیزوں سے منع فرمایا اس میں ربح مالم یضمن بھی ہے۔ اخرجہ الطبرانی۔ مبیع کو قبل القبض بیچنے سے ربح مالم یضمن لازم آئیگا۔ (٤) حضرت ابن عباسؓ کا اجتہاد کہ اس میں احتمالِ ربوا ہے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ممانعت کی حدیث تو طعام ہی کے ساتھ ہے لیکن میرے خیال میں ہر مبیع کا یہی حکم ہے "قالَ ابن عباسٍ اَحسبُ کُلَّ شیئٍ بمنزلۃ الطعَام" اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا: اَلَا تراھم یتبایعون بالذھب وَالطعامُ مرجأ

دوسری روایت میں ہے "ذالک دراھم بدراھم والطعام مرجأ"۔ یعنی مثلاً غلہ ١٠٠ روپیہ میں خریدا اور بائع کو روپیہ دیا مگر قبضہ نہیں کیا، اور اس غلہ کو ایک سو دس ١١٠ روپیہ میں بیچ دیا تو گویا سو کو ایک سو دس میں فروخت کیا۔ ربا لازم آیا۔

علماء احناف کے یہاں ممانعت کو طعام کے ساتھ خاص کرنیوالوں کی دلیل کا جواب

تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے مگر وہ صفت کے قبیل سے ہو شرط کے قبیل سے ہو۔ اگر اسم جنس کے قبیل سے ہو تو اس کو مفہوم لقب کہتے ہیں اس کا کسی کے یہاں بھی اعتبار نہیں ہے۔ طعام مفہوم لقب کی قبیل سے ہے۔ (۲) پھر مفہوم مخالف کا اس وقت اعتبار ہے جب اس کے ذکر کرنے کی اور کوئی خاص غرض نہ ہو۔ یہاں پر ممانعت کا حکم عام ہے جیساکہ مذکورہ بالا احادیث میں مذکور ہے مگر ان احادیث میں خاص طور سے طعام کے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت میں عام طور سے غلہ ہی کی تجارت ہوتی تھی اس لئے مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔ (۳) یا یہ کہا جائے کہ جب طعام میں قبل القبض بیع جائز نہیں ہے جس کی حاجت وضرورت بھی زیادہ ہوتی ہے تو دوسری چیزوں میں دلالۃ النص کے طور پر بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ ابن عمرؓ کی استبدال ثمن والی حدیث اس میں قبل القبض ثمن میں تصرف کا ذکر ہے مبیع کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مبیع میں قبل القبض ملکیت تام اور مستقر نہیں ہوتی ہے۔ ہلاکت کی صورت میں عقد ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس میں غرر پایا گیا۔ اور ثمن میں ملکیت تام اور مستقر ہے اس لئے کہ وہ ذمہ میں ہے ہلاکت سے عقد ختم نہیں ہوتا۔ ابن عمرؓ کی حدیث اونٹ کو ہبہ کرنے والی جس میں بیع کو ہبہ پر قیاس کیا گیا ہے تو امام محمدؒ کے یہاں قبل القبض ہبہ کا تصرف صحیح ہے۔ اس طرح کہ پہلے موہوب لہٗ کا قبضہ واہب کے نائب ہونے کی حیثیت سے پھر اس کے بعد موہوب لہٗ کا اپنا قبضہ ہوگا، اور ابی یوسف کے یہاں اگرچہ قبل القبض ہبہ نہیں ہے، مگر قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے۔ اور حدیث مذکور میں ہبہ تخلیہ کے بعد ہوا ہے اس لئے یہ ہبہ بعد القبض ہوا، اور حدیث جابرؓ میں ہبہ کا بعد القبض ہونا تو بالکل واضح ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ چلے گئے تو ان کے پیچھے آدمی بھیج کر بلوایا پھر اونٹ ہبہ کیا۔ یہ حدیث صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ قبضہ کے بعد ہبہ ہوا۔ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ اونٹ پر قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ بائع کو اونٹ ہبہ کرنا حقیقتاً نہیں ہے بلکہ اقالہ ہے۔ بدائع میں ہے "لو وھبہٗ من البائع فان قبلہ البائع

لم تجز الھبة وانفسخ البیع بینھما ویکون اقالة للبیع" اس لئے یہاں پر آپ نے جو جابر کو ثمن دیا تھا اس میں ثمن کا ہبہ ہوا ہے۔

مبیع کے قبل القبض فروخت کرنے کی ممانعت کی حکمت

مبیع سے بائع کا علاقہ اور تعلق ختم نہیں ہوا ہے جس وقت مشتری کو اس سے نفع اٹھاتے ہوئے دیکھے گا طرح طرح کے بہانے کر کے بیع کو فسخ کرنے کی کوشش کرے گا اور جھگڑا پیدا ہو گا اس لئے مشتری کو مبیع پر تسلط سے پہلے تصرف سے روک دیا گیا ہے، نیز مبیع میں قبل القبض بیع کی اجازت دینے میں مبیع کو صارفین تک پہونچنے میں واسطے بڑھتے چلے جائیں گے، جتنے واسطے بڑھیں گے مبیع کی قیمت بھی بڑھتی جائے گی اور صارفین کیلئے پریشانی کا سبب ہو گی ہندوستان کی آزادی سے پہلے ہندوستان میں قحط پڑا، ایک مہاجن نے ایک جہاز غلہ خرید کر ہندوستان روانہ کیا راستہ میں اس مہاجن سے دوسرے مہاجن نے، اس سے تیسرے نے خریدا۔ اس طرح ہندوستان آتے آتے دسیوں مرتبہ خریدا اور بیچا گیا۔ جس کی وجہ سے اسکی قیمت عام لوگوں کی قوت خرید سے باہر ہو گئی اور ہزارہا آدمی بھوکوں مر گئے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل

ان حضرات کی وہی دلیل ہے جو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی ہے کہ قبل القبض بیچنے میں ربح مالم یضمن لازم آئیگا۔ اس میں ان دونوں حضرات نے اتنا تصرف کیا کہ ضمان کی ضرورت ایسی چیزوں میں پڑتی ہے جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور غیر منقول میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس سے غیر منقول کو مستثنیٰ کر لیا اور اس کو منقول کے ساتھ خاص کر دیا۔ ہاں اگر کوئی غیر منقول ایسا ہو جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو جیسے کوئی زمین لب دریا ہو اور ہر وقت دریا کے رخ بدلنے کا اندیشہ ہو، یا مکان کی عمارت خستہ ہو ہر وقت گرنے کا اندیشہ ہو تو ایسے غیر منقول کو قبل القبض بیچنا جائز نہیں اس لئے کہ اس میں بھی عقد کے ختم ہونے کا غرر واحتمال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور نقلی دلیل بھی موجود ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی زمین جس کو دیکھا نہیں تھا اس کو حضرت طلحہؓ کے ہاتھ فروخت کیا۔ جب دیکھا نہیں تو قبضہ بھی نہیں کیا ہے نہ خود، نہ اپنے وکیل کے ذریعہ۔ اس لئے کہ وکیل کا دیکھنا اور قبضہ کرنا مؤکل کے دیکھنے اور قبضہ کرنے کے حکم میں ہے۔

حتی یقبضہ / ویستوفیہ {**قبضہ کی حقیقت**} احناف و موالک کے یہاں مبیع پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ اس کا تخلیہ بھی ضروری ہے" التسلیم یکون بالتخلیۃ علی وجہ یتمکن من القبض بلا مانع بان یکون مفرزاً غیر مشغول بحق الغیر و لا حائل بان یکون فی حضرتہ وشرط فی الاجناس شرطاً ثالثاً وھو ان یقول خلیت بینک وبین المبیع الظاھر ان المراد بہ الاذن بالقبض لاخصوص لفظ التخلیۃ"۔ تخلیہ کے بعد ہر طرح کی مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجاتی ہے لیکن جو مبیع کیل یا وزن کی شرط کے ساتھ بیچی گئی ہیں ان کے تخلیہ سے قبضہ ناقص رہتا ہے جسکی وجہ سے اسکو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا کیل اور وزن سے پہلے جائز نہیں ہے۔ ان باع مکایلۃ او موازنۃ فی المکیل و الموزون وخلی لاخلاف فی ان المبیع خرج عن ضمان البائع ودخل فی ضمان المشتری وکذ الاخلاف فی انہ لا یجوز للمشتری بیعہ و الانتفاع بہ قبل الکیل والوزن (بدائع ۲۴۴)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ہر مبیع کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے اگر اس کو بشرط الکیل والوزن بیچا ہے تو اس کا قبضہ کیل و وزن سے ہوگا۔ اگر بشرط الکیل والوزن نہیں ہے وہ چیز ہاتھ میں آسکتی ہو تو ہاتھ میں لینا ضروری ہے اور ہاتھ میں نہ آسکتی ہو تو اس جگہ سے منتقل کرنا ضروری ہے اور زمین و جائداد ہے تو قبضہ کرنے کیلئے تخلیہ ضروری ہے۔ ان القبض فی العقار ونحوہ بالتخلیۃ وفی المنقول بالنقل وفی متناول الید التناول بہ وبہ قال احمد وقال مالک وابو حنیفۃ القبض فی جمیع الاشیاء بالتخلیۃ قیاساً علی العقار۔ (شرح المھذب ج ۹ ص ۲۸۳)

حتی یکتالہ۔ ہر مبیع کا کیل کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اندازہ سے خریدی ہوئی چیز کو ابن عمر کی حدیث میں منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیل کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث ہے" اذا سمیت الکیل فکل" رواہ الاثرم۔ جس سے معلوم ہوا کہ جب بشرط الکیل خریدے تو اس پر قبضہ تام کیلئے کیل ضروری ہے۔ خریدنے والے نے بشرط الکیل خریدا اور بائع نے اس کے سامنے کیل کردیا تو بائع کا کیل کردینا کافی ہے، الگ سے مشتری کو کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہاں اگر وہ اس کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ بشرط الکیل بیچے گا تو مشتری ثانی کیلئے اس میں تصرف کرنے کے لئے دوبارہ کیل کرنا ضروری ہوگا

پہلا کیل کافی نہ ہوگا اسلئے کہ دو عقد ہو گیا تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہو گیا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یجری فیہ الصاعان" رواہ ابن ماجۃ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس وقت مشتری اول کیلئے کیل ہو رہا تھا اس جگہ مشتری ثانی موجود تھا اور اس کیل کو دیکھ رہا تھا پھر اس نے اس کو مشتری اول سے بشرط الکیل خریدا تو اس کو کیلِ اول پر اعتماد کرکے اکتفاء کرنا صحیح نہیں ہوگا بلکہ دوبارہ کیل کرنا ہوگا مگر فیض الباری میں شاہ انور صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے ذکر کیا ہے کہ مشتری ثانی کو کیلِ اول پر اعتماد کرنا صحیح ہے اور اس حدیث کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا ہے اور دوبارہ کیل کر لینے کو مستحب قرار دیا ہے۔

حدیث ابن عمرؓ جزافاً۔ جازف کا مصدر ہے۔ جیم کے کسرہ کے ساتھ افصح ہے اور اس میں ضمہ اور فتحہ بھی جائز ہے۔ جزاف کے معنے تخمینہ کرنا کے ہیں۔ ابن عمرؓ کی حدیث میں غلہ خریدنے کے بعد ایک روایت میں اس مکان سے منتقل کرنے کا حکم ہے "حتی ننقلہ من مکانہ" اور دوسری روایت میں گھر لے جانے کا حکم ہے۔ حتی یؤووہ الی رحالھم۔ اس حدیث سے شوافع اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ قابلِ انتقال چیزوں پر قبضہ کیلئے نقلِ مکانی ضروری ہے اس لئے کہ آپ نے نقلِ مکانی کا حکم دیا ہے۔ احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ اپنے گھر لے جانا بالاتفاق علماء کے قبضہ کیلئے لازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم عادت کے مطابق ہے کہ لوگ خرید کر گھر لیجاتے ہیں۔ اسی طرح سے اس جگہ سے ہٹانے کا حکم اس لئے دیا گیا کہ کہیں لوگ خریدنے کے بعد فوراً دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا نہ شروع کر دیں بغیر قبضہ کئے ہوئے۔ اس لئے یہ سب کنایہ ہوگا قبضہ سے۔ امام محمدؒ موطا میں فرماتے ہیں "انما کان یراد بھذا القبض لئلا یبیع شیئاً من ذلک حتی یقبضہ"۔ اس کے تحت محشی لکھتے ہیں "المقصود منہ تحصیل القبض لانہ لو جوز البیع ھناک تسارع الناس الی البیع قبل القبض فی ذلک المکان ص ۳۳۲"۔

حدیث ابوہریرہؓ قال لمروان احللت بیع الربوا فقال مروان ما فعلت فقال ابوھریرۃ احللت بیع الصکاک۔

طعام کی بیع قبل القبض پر ابوہریرہ نے ربوا کا اطلاق کیا ہے یہ بیع فاسد ہے ربوا اصطلاحی نہیں ہے۔ بیع فاسد پر تغلیظاً ربوا کا اطلاق صحابہ کرام سے ثابت ہے۔ بخش کرنے والے پر

عبداللہ بن ابی اوفیٰ نے آکل الربوا کا اطلاق کیا ہے۔

صِکَاکٌ۔ صک کی جمع ہے یہ چک کا معرّب ہے۔ یہاں پر چک سے مراد حکومت کی جانب سے وہ کاغذ اور کارڈ ہے جس میں وظیفہ یا تنخواہ کے طور پر غلہ پانے والے لوگوں کا نام اور اسکی مقدار لکھی ہوئی ہوتی ہے جس کو دکھلا کے غلہ وصول کیا جاتا ہے" المراد ھٰھنا الورقۃ التی تخرج من ولی الامر بالرزق لمستحقہ بان یکتب فیھا للانسان کذا وکذا من طعام اوغیرہ (نووی)۔ فمنھا ما یکون بعمل کارزاق القضاۃ والعمّال ومنھا ما یکون بغیر عمل کالعطاء لاھل الحاجۃ (المنتقٰی)

چک کو فروخت کرنے کا حکم

اس چک کو فروخت کرنا حقیقت میں اس غلہ کو فروخت کرنا ہے جو چک دکھلا کر ملے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ غلہ حکومت کے ذمہ دَین ہے اور دَین کو مدیون کے علاوہ دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ مؤطا میں باب الرّجل یکون لہٗ العطایا اوالدین علی الرّجل فیبیع قبل ان یقبضہٗ کے تحت فرماتے ہیں: لاینبغی للرجل ان یبیع دیناً لہٗ علے الانسان الامن الذی ھو علیہ لان بیع الدین غررٌ لایدری أیخرج منہ امرلا وھو قول ابی حنیفۃ" ص۳۵۵۔ اور حدیث ابوہریرہ میں بھی حضرت ابوہریرہ نے چک کی بیع کو ربوا کہتے ہوئے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث" نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتیٰ یستوفی" کو پیش کیا ہے۔ اس کا بھی ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے چک کے مالکین کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے اور مروان کے سپاہیوں نے اس چک کو ضبط کرلیا۔

بدائع ص۱۸۲ میں ہے" امّا بیع ھٰذہ الدیون من غیر من علیہ الدین والشراء بھا من غیر من علیہ ینظران اضاف البیع والشراء الی الدین لم یجز.......... لان مافی ذمۃ فلان غیر مقدور التسلیم فی حقہ وَالقدرۃ علے التسلیم شرط لانعقاد العقد ولوباع ھٰذا الدین ممن علیہ الدین جاز لانہٗ باع ماھو مقدور التسلیم عند الشرآء لان ذمتہٗ فی یدہٖ" اور اسی چک کو برارۃ اور جامکیہ کے لفظ سے شامی وغیرہ میں بیان کیا گیا ہے اور اس بیع کے ناجائز ہونے کا ذکر ہے (شامی ج۴ ص۱۳)

امام مالک کے یہاں چک کا غلہ بطور وظیفہ کے ہو اور وہ کسی عمل کے عوض میں نہ ہو اجرت کے طور پر نہ ہو تو اس کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے اور جو بطور تنخواہ کے

ہو وہ جائز نہیں ہے۔ قال ابن حبیب مَاکان من ارزاق القضاۃ او الکتاب
اوالموذنین واصحاب السوق من الطعام فلا یباع حتی یقبض وماکان من
صلۃ او عطیۃ من غیر عمل فذلک جائز (المنتقی)۔ اور امام شافعی کے یہاں
چک کے ذریعہ چاہے تنخواہ کے طور پر ہو یا وظیفہ کے طور پر، جب اس کو بادشاہ نے الگ کرلیا
تو اس کا قبضہ مقرلہ کا قبضہ ہوگیا اور اس کو فروخت کرنا صحیح ہے ہاں اگر اس کو خریدنے
والا اب دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کررہا ہے تو یہ مبیع کو قبل القبض فروخت
کرنا ہوگا جو ممنوع ہوگا۔ "حکی صاحب التلخیص عن نص الشافعی ان الارزاق الذے
یخرجھا السلطان للناس یجوز بیعہ قبل القبض فمن الاصحاب من قال ھذا اذا افرزہ
السلطان فتکون ید السلطان فی الحفظ ید المقرلہ ویکفی ذلک لصحۃ البیع" امام نووی نے
اسی کو اصح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اس بیع کی صحت کے قائل المتولی اور دوسرے لوگ
ہیں اور بیہقی نے اس سلسلہ میں صحابہ کے آثار نقل کئے ہیں جو صراحۃً اس کے جواز پر دلالت
کرتے ہیں۔ اس اصح کے خلاف شوافع کا ایک دوسرا قول ہے کہ یہ بیع اس وقت میں صحیح
ہوگی جب بادشاہ بانٹنے کیلئے وکلاء کے حوالہ کردے اب وکلاء کا قبضہ مقرلہ کا قبضہ ہوگا،
وکلاء کے حوالہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہے۔ ان حضرات نے اپنے استدلال میں مؤطا
مالک کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ مروان کے یہاں حضرت زید بن ثابت اور
ایک دوسرے صحابی گئے اور ان دونوں نے فرمایا کہ تم ربوا کی بیع کو حلال کررہے ہو۔
اس نے پوچھا کیا بات ہے تو انھوں نے کہا "ھذہ الصکوک تبایعھا الناس ثم
باعوھا قبل ان یستوفوھا۔ اس میں خریدنے کے بعد پھر قبل القبض اسکو بیچنے کا ذکر ہے
اس لئے وہ حضرات اس ممانعت کو دوسری بیع پر محمول کرتے ہیں اسی طرح مؤطا مالک
کی ایک دوسری روایت میں عمر بن خطاب نے حکیم بن حزام کو غلہ خریدنے کا حکم دیا تھا
تو حکیم بن حزام نے قبل القبض اس کو فروخت کردیا۔ عمر بن خطاب کو جب اس کی اطلاع
ملی تو انھوں نے اس بیع کو فسخ کردیا۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ زید بن
ثابت والی روایت میں ہے کہ مروان کے سپاہیوں نے لوگوں کے ہاتھ سے چک لیکر
ان کے مالکین کے حوالہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں بیع کو فسخ کردیا، اور اسکو صرف
دوسری بیع پر محمول کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور حکیم بن حزام کی روایت میں چک کے

خریدنے کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے اس میں تو غلہ خریدنے کا ذکر ہے اور اس غلہ پر قبضہ کرنے پہلے اس کو فروخت کر دیا جسکی وجہ سے عمر بن خطاب نے اس کو رد کر دیا اس لئے اس کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

(ف) چک کی بیع کی مناسبت سے حقوق کی بیع کے احکام کو مختصر طور سے بیان کیا جارہا ہے۔

حق کی تعریف اس خصوصی علاقہ اور تعلق کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شرعاً صاحب حق کو کسی شے پر یا شخص پر تسلط حاصل ہوتا ہے یا اس شخص پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ پھر حقوق کی مختلف قسمیں بیان کی جاتی ہیں: مالی حق۔ جس کا تعلق مال سے ہو۔ غیر مالی حق۔ جس کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے حقِ قصاص وغیرہ۔ عینی حق۔ جس کا تعلق عینِ شئ اور ذاتِ شئ سے ہو جیسے ماں کا حق حضانت، کفالت بالنفس، حق ملکیت اپنے مکان پر۔ شخصی حق۔ جس کا تعلق عینِ شئ سے نہ ہو بلکہ ذمہ سے ہو۔ بعضے حقوق ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کیطرف عوض یا بلا عوض ساقط یا منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ اس کو فروخت کیا جا سکتا ہے اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اسکو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے مگر عوض لیکر ساقط کیا جا سکتا ہے۔ جیسے قتل عمد میں حقِ قصاص، نکاح میں حقِ نکاح، طلاق بالمال یا خلع کی شکل میں، اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اسکو دوسرے کیطرف منتقل کیا جا سکتا ہے مگر عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ جیسے حنفیہ کے یہاں حقِ تعلی ہے، چھت کے اوپر مکان بنوانے کا حق، اور بعضے حقوق ایسے ہیں کہ اسکا عوض لیکر منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اور اسکو بیچا جا سکتا ہے، جیسے حقِ مرور حقِ مسیل اور بعض شکلوں میں۔

اب کس طرح کے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے اور اس کا عوض لیکر اس حق کو ساقط کرنا صحیح ہے۔ علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ جو حق اصالۃً ثابت ہوا اور اس سے دفع ضرر مقصود نہ ہو اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جو دفع ضرر کیلئے مشروع ہو اس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ حاصلہ ان ثبوت حق الشفعۃ للشفیع وحق القسم للزوجۃ وکذا حق النکاح فی النکاح للمخیرۃ انما ہو لرفع الضرر عن الشفیع والمرأۃ وما ثبت لذلک لا یصح الصلح عنہ لان صاحب الحق لما رضی علم انہ لا یتضرر بذلک فلا یستحق شیئاً اما حق الموصی لہ بالخدمۃ فلیس کذلک بل ثبت لہ علی وجہ البر والصلۃ فیکون ثابتاً لہ اصالۃً فیصح الصلح عنہ اذا نزل عنہ لغیرہ ومثلہ ما مر عن الاشباہ من حق القصاص والنکاح والرق حیث صح الاعتیاض عنہ لانہ ثبت لصاحبہ اصالۃً لا علی وجہ

دفع الضرر عن صاحبہ (شامی ج ۴ ص ۱۵) اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ عوض کے جائز اور ناجائز ہونے کا مدار عرف پر ہے بشرطیکہ وہ عرف نص واجماع کے خلاف نہ ہو۔ عرف میں جسکو مال یا مال کے حکم میں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جس کو عرف میں مال یا مال کے حکم میں نہیں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ بعض لوگ اس کی ایک دوسری طرح تفصیل کرتے ہیں کہ بعضے حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود مال ہوتا ہے جیسے حدیث میں مذکورہ چک یا مدرسوں میں ٹکٹ طعام یا ہُنڈی وغیرہ کہ مقصود اس سے چک کے اندر جو غلہ ہے۔ ٹکٹ طعام سے غرض وہ کھانا ہے جو اس ٹکٹ پر ملے گا۔ ہُنڈی میں وہ روپیہ ہے جو ہنڈی میں لکھا ہوا ہے۔ ان چیزوں کی بیع قبل القبض صحیح نہیں ہے۔ بعضے حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود منفعت کا مالک ہونا ہے جیسے حق مرور ہے حق تعلی وغیرہ۔ اس میں فقہاء حنفیہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی رہنے والی ہے اور اس کی مقدار بھی معلوم ہے تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی رہنے والی نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار معلوم ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر حق تعلی کا بیچنا صحیح نہیں ہے اور مسیل ماء کا حق جو چھت پر ہو جائز نہیں ہے مگر امام مالک کے نزدیک حق تعلی کا بیچنا صحیح ہے اسلئے اس طرح کے حقوق کو معتبر عند الشرع عرف کے حوالہ کیا جائے کہ معتبر عند الشرع عرف میں وہ مال یا مال کے حکم میں ہے تو اس کی بیع کو جائز قرار دیا جائے۔ حقوق کی قسموں میں ایک قسم حق تصنیف و تالیف ہے اور اسی طرح سے دوکانوں اور کمپنیوں کے نام ہیں ان کو حقوق ابتکار سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ موجودہ دور میں یہ سب مال کے حکم میں ہیں اسلئے بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

باب تحریم بیع صبرۃ التمر المجھولۃ بتمر

جابر بن عبد اللہ کی حدیث اموالِ ربویہ میں جب ایک جنس کے ہوں تو ایجاب و قبول کرتے وقت مماثلت کا علم ضروری ہے۔ اگر مماثلت

کا علم نہیں ہوگا تو اس میں احتمال ہوگا کہ دونوں برابر ہوں یا ایک کم ہو دوسرا زیادہ ہو جسکی وجہ سے احتمال ربوا پایا گیا ہے۔ جیسے ربوا نا جائز ہے احتمال ربوا سے بھی بیع فاسد ہوتی ہے اور جب مختلف الجنس ہوں تو کمی زیادتی جائز ہے اور ادھار نا جائز ہے۔ اس طرح ایک جنس کی مقدار معلوم ہو دوسرے جنس کی مقدار معلوم نہ ہو تو بھی یہ بیع جائز ہوگی۔

باب ثبوت خیار المجلس للمتبایعین

ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث

ایجاب وقبول کے تام ہونیکے بعد عاقدین میں سے ہر ایک کو اس بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے تام ہونیکے بعد وہ عقد لازم ہو جاتا ہے، عاقدین میں سے کسی ایک کو تنہا یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اس عقد کو ختم کردے۔ امام شافعی اور امام احمد کے یہاں جب تک مجلس باقی ہے عاقدین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اس عقد کو باقی رکھے یا ختم کردے۔ اس طرح کے اختیار کو خیار مجلس کہا جاتا ہے۔ حدیث میں دو لفظ ہیں (۱) البیعان (۲) مالم یتفرقا۔ البیعان سے امام شافعی واحمد کے یہاں جو بیع وشراء کر چکے ہیں۔ اسی طرح سے مالم یتفرقا سے تفرق بالابدان مراد ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں متساومین مراد ہیں اس لئے کہ اسم فاعل وصفت مشبہ میں حقیقی معنیٰ زمانہ حال ہے، ماضی اور مستقبل مجاز ہے ایجاب وقبول کے بعد عقد پورا ہو گیا اس کے بعد عاقد کا اطلاق باعتبار مجاز ہوگا، والحقیقۃ اولیٰ بالمجاز

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث "البیعان کل واحد منھما بالخیار علیٰ صاحبہ مالم یتفرقا" سے ہے۔ اس حدیث میں ایجاب وقبول کے بعد بھی بیع کو لازم نہیں قرار دیا گیا بلکہ متبایعین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار دیا گیا جبتک کہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہو جائیں۔ جب مجلس سے الگ ہو جائیں گے اسوقت میں یہ بیع لازم ہوگی۔ جس سے معلوم ہوا کہ تفرق بالابدان مراد ہے اور البیعان سے مراد جو ایجاب وقبول کر چکے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی دلیل

آیت قرآنی "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ" الا ان تکون تجارۃ عن تراض" سے ثابت ہورہا ہے کہ تراضی جب ایجاب وقبول کے ذریعہ حاصل ہوگئی تو ان اموال کا استعمال کرنا صحیح ہوگیا اور مبیع کے اندر مشتری کی ملکیت ثابت ہوگئی اسی طرح ثمن میں بائع کی ملکیت ثابت ہوگئی چنانچہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ خریدا اور خریدنے کے بعد عبداللہ بن عمرؓ کو ہبہ کردیا۔ (رواہ البخاری)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول کے بعد بیع لازم ہوگئی اور جانبین میں سے ہرایک کو تصرف کا حق حاصل ہوگیا اسی بنا پر نبی کریم علیہ السلام نے اس میں تصرف کرکے ابن عمرؓ کو ہبہ کردیا۔ چنانچہ بخاری نے عنوان قائم کیا ہے" اذا اشتری شیئا فوھبہ من ساعتہ قبل ان یتفرقا" اور پھر اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔ اسی طرح سمرہ بن جندب کی حدیث نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور نسائی کا لفظ ہے" البیعان بالخیار مالم یتفرقا ویاخذ کل واحد من البیع ما ھوی" ایجاب وقبول کے تام ہونے کے بعد جتنا چاہے لے اور جو چاہے لے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایجاب وقبول کے تام ہونے سے پہلے اس طرح کا حق ہوتا ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ" یتفرقا" کا مطلب ایجاب قبول سے فارغ ہونا ہے۔ ایجاب وقبول کے بعد اگرچہ مجلس میں ہو" ما ھوی" کو لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے البیعان بالخیار میں خیار سے خیار قبول مراد ہے اور مالم یتفرقا میں تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے یعنی ایجاب وقبول کا تام ہونا اور نبی کریم علیہ السلام سے اکثر روایتوں میں" البیعان بالخیار مالم یتفرقا" ہی مروی ہے" الا بیع الخیار" اور اسی طرح سے" او یخیر احدھما الآخر" مروی نہیں ہے۔ اکثر الروایات عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیعان بالخیار مالم یتفرقا من غیر تقیید وتخصیص ھکذا رواہ حکیم بن حزام و ابوبرزہ واکثر الروایات عن ابن عمر (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶۴)

امام محمدؒ نے تفرق سے تفرق بالاقوال ہی مراد لیا ہے اور خیار سے خیار قبول مراد لیا ہے چنانچہ امام محمد مؤطا میں لکھتے ہیں" قال محمد تفسیرہ عندنا علی ما بلغنا عن ابراھیم النخعی انہ قال البیعان بالخیار مالم یتفرقا عن منطق البیع" یعنی بات مکمل کرکے فارغ ہوگیا۔ مالم ینفصل عن الایجاب والقبول۔ اور کتاب الحج میں لکھتے ہیں" المعنی فی ھذا اذا قال البائع

بعتك فالمشتری بالخیار ان شاء قبل و ان شاء لم یقبل انما تفسیر هذا الحدیث علی هذا الوجه" یعنی خیار سے مراد خیارِ قبول ہے۔ امام محمد کے اس قول پر کہ تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے، اور تفرق بالاقوال سے ایجاب وقبول میں باہم موافقت مراد ہے۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ تفرق کے معنیٰ افتراق واختلاف کے آتے ہیں نہ کہ باہم موافقت ومطابقت کے۔ ان اللفظ لایحتمل ما قالوہ اذ لیس بین المتبایعین تفرق بلفظ ولا اعتقاد انما بینهما اتفاق علی الثمن والمبیع بعد الاختلاف فیه (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص۵۶۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق توافق کے معنیٰ میں آتا ہے۔ کہا جاتا ہے" علی ما ذا تفارقتم ای علی ما ذا اتفقتم"۔ اسی طرح بولا جاتا ہے تشاور القوم فافترقوا عن کذا ایراد بہ الاجتماع علی قول والرضاء بہ۔

اس کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ تفرق کنایہ ہے فارغ ہونے سے اس لئے کہ جب ایجاب وقبول تام ہوگیا تو مجلس سے الگ ہونا ممکن ہوگیا، اس طرح تفرق بالابدان کو تفرق بالاقوال کیلئے کنایہ کے طور پر استعمال کیا گیا اور کنایہ میں لفظ کا مدلول اور معنیٰ موضوع لہٗ کا وجود ہوتا ہے مگر وہ غرض متکلم نہیں ہوتا بلکہ غرض متکلم اس معنیٰ موضوع لہٗ کے لوازم ہوتے ہیں۔ حتیٰ یتفرقا کا ایک دوسرا مطلب امام ابو یوسف اور عیسیٰ بن ابان سے منقول ہے کہ اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے اور اس میں ایجاب کے بعد قبول کرنیکی مدت کو بیان کیا گیا ہے کہ مخاطب اس قول کو کب تک قبول کر سکتا ہے۔ تو اس حدیث میں بتلایا گیا کہ جب تک مجلس باقی ہے قبول کرنیکا اختیار باقی ہے۔ جب تفرق بالابدان ہوگیا مجلس بدل گئی تو اپنے قبول سے موجب پر اس کے ایجاب کو لازم نہیں کر سکتا ہے، مجلس کی تمام ساعتوں کو ایک ساعت کے حکم میں مانا گیا ہے اس لئے جب تک مجلس موجود ہے مخاطب کا قبول اس کے ساتھ متصل ومربوط ہو جائیگا۔ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم کو معلوم نہ ہوتا کہ مخاطب کا قبول کب تک ایجاب کے ساتھ اس کا اتصال وارتباط ہو سکتا ہے۔ تنازع العلماء فی تاویل التفرق فقالت طائفة هو قول البائع للمبتاع وقول المبتاع قد قبلت ذلك منك ویکون للبائع الرجوع عما قال قبل قبول المبتاع ویکون للمبتاع القبول مالم یفارق البائع ببدنه فان فارقه ببدنه لم یکن له قبول ذلك وممن یذهب الی هذا ابو یوسف وعیسیٰ بن ابان (المعتصر ص۲۲۵)

شوافع اور حنابلہ کیطرف سے اعتراض

"حتی یتفرقا" کے بعد ابن عمرؓ کی روایت میں "الا بیع الخیار" اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں "الا ان یکون صفقۃ خیار" کا اضافہ ہے جسکو آسانی کے ساتھ خیارِ شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ خیارِ شرط کیوجہ سے مجلس کے بعد بھی مبیع کے لینے نہ لینے کا اختیار باقی رہے گا مگر ابن عمر کی دوسری روایتوں میں دوسری طرح کے الفاظ مروی ہیں۔ خاص طور سے یہ جملہ "او یخیر احدھما الاخر فان خیر احدھما الاخر فتبایعا علی ذلک وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منھما البیع فقد وجب البیع"۔ خیارِ مجلس کے ثبوت میں تقریبًا نص ہے کہ تفرق بالابدان سے پہلے دونوں نے آپس میں بیع کو باقی رکھنے کو پسند کیا تو بیع واجب ولازم ہوگئی اور اگر تفرق بالابدان سے پہلے بیع کے برقرار رکھنے نہ رکھنے کی کوئی بات چیت نہیں کی تو تفرق بالابدان سے قبل بیع لازم نہ ہوگی اور اسی کے مطابق راوی حدیث ابن عمر کا عمل بھی تھا کہ وہ ایجاب وقبول کے بعد مجلس سے اٹھ کر تھوڑی دور چلے جاتے پھر واپس آتے تھے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انھوں نے اس سے خیارِ مجلس سمجھا۔

قَالَ نَافِعٌ فکان ابن عمر اذا بایع رجلاً فاراد ان لایقیلہ قام فمشی ھُنیئۃ ثم رَجَعَ۔ رَوَاہُ مُسْلِمٌ۔ اسی طرح عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث۔ البیعان بالخیارِ مالم یتفرَّقا الا ان یکون صفقۃ خیار ولا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہ میں ولا یحل کا جملہ ماقبل جملہ سے مربوط ہے، اس میں مفارقت بالابدان ہی مراد ہے۔

عُلمائے احناف کیطرف سے جواب

ابن عمر کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ ابن عمر اور دوسرے حضرات کی بیشتر روایتوں میں حتی یتفرقا بغیر تخصیص وتقیید کے مروی ہے جیساکہ اس سے پہلے ابن قدامہ کا قول مغنی سے نقل کیا جاچکا ہے اور ابن عمر کی روایت میں اس طرح کا اضافہ، اس میں اضطراب ہے نیز اگر اس جملہ کا وہی مطلب ہے جو امام شافعیؒ بیان کرتے ہیں تو اس پر اعتراض ہوگا کہ یہ اختیار تو اس کو پہلے ہی سے حاصل تھا اس کے تخییر سے کون سا خیار حاصل ہوا اس لئے کہا جاتا ہے کہ پہلا خیار بلاشرط جو حاصل ہے وہ خیار قبول ہے مجلس تک جب ایجاب وقبول ہوگیا بیع لازم ہوگئی اور اگر ایک نے دوسرے کو خیارِ شرط کے ساتھ بیع تام ہوگئی۔ سمرہ کی حدیث جو نسائی میں مذکور ہے اس کے بھی خلاف ہے

جیسا کہ گذرا۔ اور عبد اللہ بن عمرو کی حدیث میں ولا یحل لہ أن یفارق خشیۃ ان یستقیلہ ماقبل جملہ سے مربوط نہیں ہے بلکہ ایک مستقل جملہ ہے۔ جس میں ایک مستقل مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ اقالہ کے ڈر سے چھپنا اور غائب ہونا مجلس عقد کے بعد نامناسب ہے، اور پورے طور سے حلال نہیں ہے۔ المعتصر میں ہے قال الطحاوی یکون ھذا التفرق خلاف التفرق الاول المختلف فی تاویلہ ویجوز فی اللغۃ ان یقول ما فارقت فلانا منذ کذا سنۃ وان فارقہ ببدنہ فی بعض المدۃ الی آخرہ۔ اس میں لفظ استقالہ ہے جو دلالت کرتا ہے کہ ایک فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اس کو فسخ کرنے میں دوسرے کی رضا کا محتاج ہے اور وہ لوگ جس خیار کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس میں ہر فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار ہے۔ اس طرح خیار دو طرح کا ہو گیا ایک خیار جس میں ہر فریق خود مختار ہے۔ دوسرا وہ خیار جس میں فریق ثانی کی رضا چاہئے۔ اس طرح حتی یتفرقا کی تین تفسیریں ہوئیں (۱) تفرق بالابدان، اور خیار سے خیار مجلس مراد ہے (۲) تفرق بالابدان اور خیار سے خیار قبول کی مدت مراد ہو (۳) تفرق بالاقوال یعنی ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہونا اور خیار سے خیار رجوع وقبول مراد ہے۔ امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ میں اہل مدینہ کا قول خیار مجلس نقل کیا پھر ان سے دلیل کا مطالبہ کیا اور انکی دلیل "مالم یتفرقا" والی حدیث ذکر کی اس پر امام محمدؒ نے سوال کیا کہ کیا اس کے بعد من مجلسھما یا من مکانھما بھی آیا ہے تو اہل مدینہ نے کہا کہ نہیں لیکن ہمارے نزدیک مالم یتفرقا کا یہی مطلب ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک مالم یتفرقا کے یہ معنیٰ صحیح نہیں بلکہ ہمارے یہاں مالم یتفرقا عن منطق البیع مراد ہے قلنا لھم فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم المتبایعان کل واحد منھما علیٰ صاحبہ بالخیار مالم یتفرقا من مجلسھما او من مکانھما قالوا لیس ھذا فی الحدیث ولکن معناہ ھذا عندنا قیل لھم لقد اخطأتم عندنا المعنیٰ فی ھذا البیعان کل واحد منھما بالخیار مالم یتفرقا عن منطق البیع۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث پر ہر ایک عمل کرنیکی کوشش کر رہا ہے۔ تفرق کے معنیٰ کی متعین طور سے آپ نے تعیین نہیں فرمائی ہے بلکہ اہل علم کے اجتہاد پر محول کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔

خیار مجلس بطور استحباب ہے، بطور وجوب و لزوم نہیں

امام طحاوی اور بعض دوسرے حضرات اور حضرت شیخ الہندؒ

فرماتے ہیں کہ حدیث کے اندر خیارِ مجلس کا بیان ہے اور استحباب کے طور پر ہے اس لئے کہ جو حضرات خیارِ مجلس کے قائل ہیں ان کے یہاں بھی عقود غیر لازمہ اور عقود لازمہ جنمیں معقود علیہ منفعت ہو ان میں خیارِ مجلس نہیں ہے اس پر قیاس کیا جائے تو بیع میں بھی خیارِ مجلس نہیں ہونا چاہئے چونکہ زمانہ جاہلیت میں بیع ملامسہ و منابذہ و بیع الحصاۃ کا رواج تھا اسلام نے اس کو ختم کیا اور بیع کیلئے عاقدین کی رضامندی کو ایسے واضح انداز میں ضروری قرار دیا کہ اس کے بعد اس پر مواخذہ کرنا برحق اور درست ہو اور دوسرے کا اس پر ظلم کرنا بلا دلیل ممکن نہ ہو۔ ابوہریرہ کی حدیث میں فرمایا گیا ہے " لایتفرقن الا عن تراضٍ اخرجہ الترمذی۔ اور اس کے ساتھ ہر وقت اقالہ کو بھی مستحب قرار دیا اور فرمایا " من اقال مسلماً بیعہٗ اقال اللہ عثرتہٗ یوم القیمۃ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ عن ابی ھریرۃ۔ اور جب مجلس عقد برقرار ہو تو اس وقت اقالہ کے استحباب کو اور مؤکد کیا اسلئے کہ مبیع سامنے ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے اور اس میں کسی قسم کے تصرف کا احتمال وامکان نہیں ہے اس لئے اقالہ نہ کرنا مروت کے خلاف ہے۔ نبی کریم علیہ السلام نے قبل از نبوت ایک اعرابی سے بیع کا معاملہ کیا ایجاب وقبول کے بعد اس سے کہا کہ اگر پسند ہو تو لو ورنہ بیع کو ختم کر دو۔ اعرابی نے کہا کہ آج پہلا واقعہ ہے کہ کسی نے بیع کے بعد اختیار دیا ہو۔ آپ کس قبیلہ کے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا قبیلۂ قریش کے۔ عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیّر اعرابیاً بعد البیع۔ رواہ الترمذی۔ المعتصر ص۲۲۵ میں عن جابر بن عبد اللہ انہ قال اشتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اعرابی فلما وجب لہٗ قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختر قال الاعرابی ان رأیت مثل الیوم قط بیعا خیّر بایعہ ممن انت قال من قریش۔ اور طاؤس سے مرسلاً مروی ہے " ابتاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اعرابیٍ بعیراً او غیرہٗ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد البیع اختر فنظر الاعرابی الیہ فقال عمّرك اللہ ممن انت فلما کان الاسلام جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد البیع الخیار۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ آپ کا اختیار دینا اسلئے تھا کہ اقالہ کا ثواب آپ کو حاصل ہو خیّر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلك الاعرابی لیکون لہٗ ثواب من اقال نادماً بیعتہ۔ اور زمانۂ اسلام میں بیع کے بعد خیار دینا استحباب کے طور پر ہے ھذا علی الاختیار لا علی الوجوب۔ واللہ اعلم (المعتصر)

اگر خیار مجلس کو استحباب پر محمول کیا جائے تو آیتِ قرآنی "الا ان تکون تجارۃ عن تراضٍ منکم"
اور قصۂ ابن عمر جس میں آپ نے حضرت عمر سے اونٹ خرید کر اس مجلس میں ابن عمر کو ہبہ
کر دیا۔ ان سے تعارض بھی نہیں رہے گا اور ابو برزہ اسلمیؓ کی حدیث پر کوئی اعتراض رہے گا
ابو برزہ اسلمیؓ کی حدیث کی تفصیل یہ ہے کہ یہ لوگ جہاد میں تھے ایک شخص نے اپنے
گھوڑے کو غلام کے بدلہ میں بیچا، بائع مشتری دن بھر رہے رات بھر رہے دوسرے دن
جب کوچ کرنے کا وقت آیا تو مشتری گھوڑے پر زین کسنے لگے گھوڑا بیچنے والا شرمندہ
ہوا اور گھوڑے کو لینا چاہا۔ خریدنے والے نے دینے سے انکار کیا آخر میں وہ دونوں ابو برزہ
اسلمیؓ کے پاس آئے اور سارا واقعہ بیان کیا انھوں نے البیعان بالخیار مالم یتفرقا کی
حدیث پڑھی اور فرمایا "ما اراکما افترقتما اخرجہ ابو داؤد۔ اتنی دیر کے بعد فسخ کا
معاملہ ہو رہا ہے کہ اس میں لازمی طور سے آدمی کا تفرق بالابدان متحقق ہوا۔ قضاء حاجت
کی ضرورت سے جانا ہوا یا نماز کی ضرورت کی وجہ سے جانا ہوا۔ اگر بیع صرف میں قبل
القبض ایسی مفارقت ہو جائے تو بیع صرف فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح اگر یہ خیار
عقد بیع کے بعد واجب و لازم ہوتا تو یہ سب چیزیں خیار کو ختم کر دیتیں لیکن اگر اسکو
استحباب پر محمول کیا جائے تو کسی قسم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اسی طرح حکیم بن حزام
کی حدیث میں یختار ثلٰث مرار آیا ہوا ہے جسکو بخاری نے نقل کیا ہے۔ اور نسائی کی
روایت سمرہ بن جندب سے اس میں یتخایران ثلٰث مرات آیا ہے۔ بالاتفاق علماء کے
تین مرتبہ اختیار دینا واجب و لازم نہیں ہے اسکو بھی استحباب ہی پر محمول کیا گیا ہے۔

الابیع الخیار...... او یخیر احدھما الآخر فان خیر احدھما الآخر فتبایعا
علیٰ ذٰلک فقد وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منھما البیع
فقد وجب البیع...... او یکون بیعھما عن خیار فاذا کان بیعھما عن خیار فقد وجب
البیع۔ ابن عمر کی حدیث میں یہ تینوں قسم کے جملے مروی ہیں ہر ایک نے اپنے اپنے مذہب
کے مطابق اس کا مطلب بیان کیا ہے۔

الا بیع الخیار :۔ اس کو ہر ایک کے مذہب کے مطابق خیار شرط پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ
مفہوم غایت سے استثناء ہو کہ تفرق سے پہلے ہر ایک کو اختیار ہے اور تفرق کے بعد کسی
کو خیار نہیں رہے گا مگر یہ کہ مدتِ معلومہ کیلئے خیار کی شرط لگ گئے تو شرط لگانیوالے کو تفرق

کے بعد بھی خیار باقی رہے گا۔

فان خیّر احدھما :۔ اصل حکم یعنی خیار تفرق تک باقی رہے گا۔ اس سے استثناء ہے او یخیّر احدھما الآخر کا کہ تفرق سے پہلے اگر فریقین نے بیع کی پسندیدگی کا اظہار کر دیا تو تفرق سے قبل ہی خیار ختم ہو جائیگا۔ ھو استثناء من امتداد الخیار الی التفرق یہ تینوں ٹکڑے ابن عمرؓ کی حدیث کے مختلف روایتوں سے منقول ہے۔ اس لئے الا بیع الخیار اور فاذا کان بیعھما عن خیار کا بھی یہی مطلب لیا جانا چاہئے اور امام ترمذیؒ نے یہی مطلب بیان کیا ہے قال معناہ ان یخیر البائع المشتری بعد ایجاب البیع فاذا اخیرہ فاختار البیع فلیس لہ خیار بعد ذلک فی فسخ البیع وان لم یتفرقا ھٰکذا فسرہ الشافعی وغیرہ۔ مگر اسکو بھی خیار شرط پر محمول کیا جا سکتا ہے جیساکہ ما قبل میں اس کا مطلب بیان کیا گیا۔ اس کا ایک تیسرا مطلب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابتداء عقد ہی میں شرط لگا لی کہ ایجاب قبول کے بعد کسی کو خیار فسخ حاصل نہیں رہے گا تو قبل التفرق بھی بیع لازم ہو جائے گی۔ قیل ھو استثناء من اثبات خیار المجلس الا البیع الذی شرط فیہ ان لاخیار لھما فی المجلس فیلزم البیع بنفس العقد۔ اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا شوافع کے یہاں اصح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے اور بیع باطل ہوگی اور امام احمدؒ کے یہاں اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا صحیح ہے اور اس شرط کے بعد خیار فسخ باقی نہیں رہے گا۔ قال النووی الاصح عندنا بطلان البیع بھٰذا الشرط۔

البیعان بالخیار :۔ بیعان سے مراد بائع اور مشتری ہیں اور مشتری پر اس کا اطلاق بطریق تغلیب کے ہے۔

باب من یخدع فی البیع

ابن عمرؓ کی حدیث ذُکرَ رَجُلٌ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ رجل حبان بن منقذ ہیں اور کچھ لوگوں نے کہا کہ وہ ان کے باپ منقذ بن عمرو ہیں۔ ابن عمرؓ کی روایت مسند احمد کی اس میں "منقذ" کا قصہ مذکور ہے ان کے سر پر پتھر لگا جس سے زخم ہو گیا تھا اسکا اثر انکی عقل وفہم پر پڑا اور زبان پر بھی جس کیوجہ سے

وہ خرید و فروخت کرتے تو انکو گھاٹا چلا جاتا تھا۔ ان کے گھر والے نبی کریم علیہ السلام کے پاس آئے اور کہا کہ آپ انکو منع فرمادیں۔ آپ نے انکو بلا کر منع فرمایا تو انھوں نے کہا کہ میری طبیعت خرید و فروخت سے باز نہیں آتی ہے۔ تو آپ نے کہا کہ اچھا اب جب بیچا کرو تو کہہ دیا کرو "لاخلابۃ" یہ روایت حضرت انسؓ کے واسطہ سے سنن اربعہ میں مذکور ہے اور ترمذی نے کہا ہے حدیث حسنٌ صحیحٌ۔

خیارِ غبن لغت میں غبن کے معنیٰ نقص اور کمی کے ہیں۔ فقہاء کے یہاں غبن لین دین میں بدلین کا ایک دوسرے کے برابر نہ ہونا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز پچاس ۵۰ روپئے میں بیچی جس کی قیمت سو روپیہ ہے تو بائع مغبون ہے اور جس کی قیمت سو ۱۰۰ روپیہ ہے اسکو دو سو ۲۰۰ میں بیچا تو اس صورت میں مشتری مغبون ہے۔

غبن فاحش۔ مالا یدخل تحت تقویم المقومین۔ اور غبنِ یسیر ما یدخل تحت تقویم المقومین۔ جو شخص سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور خرید و فروخت کا معاملہ ٹھیک سے کرنا اسکو نہ آتا ہو تو ایسے مغبون کو امام مالک اور احمد کے یہاں غبنِ فاحش کیوجہ سے خیارِ غبن حاصل ہوگا اور جو جانتے ہوئے نقصان و خسارہ اٹھا رہا ہے احتیاط کرتا تو اس کو یہ خسارہ نہ ہوتا تو ایسے مغبون کو خیارِ غبن حاصل نہیں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک کسی طرح کا بھی مغبون ہو اگر اس کو دھوکہ نہیں دیا گیا ہے تو خیارِ غبن حاصل نہیں ہوگا اور بیع لازم ہوگی۔ جو لوگ خیارِ غبن کے قائل ہیں ان کا استدلال اسی حدیث ابن عمر وانس سے ہے۔

احناف و شوافع کا جواب:۔ اس حدیث میں نبی کریم علیہ السلام نے اس کو خیار نہیں دیا صرف یہ فرمایا کہ تم "لاخلابۃ" کہہ دیا کرو۔ اس لئے اس کے اندر یہ بھی احتمال ہے جیسا کہ حکیم بن حزام کی حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر بائع و مشتری سچ کہیں گے اور اس کے اندر جو عیب و نقص ہے ایک دوسرے کو بتائیں گے تو بیع میں برکت ہوگی اور جھوٹ بولیں گے اور دھوکہ دیں گے تو برکت ختم ہو جائے گی۔ لاخلابۃ کہہ کر اس کیطرف متوجہ کیا گیا ہے اور وہ زمانہ خیر القرون کا تھا لوگ اپنے سے زیادہ اپنے دوسرے مسلمان بھائی کا خیال کرتے تھے جس کیوجہ سے دھوکہ دینے کے اقدام سے باز آجائیں گے اور یہ خسارہ سے بچ جائے گا۔

(۲) اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو۔ نبی کریم علیہ السلام

نے انکی اس حالت کیوجہ سے انکو خصوصی رعایت دی ہو اور ان کو تین دن کا اختیار بھی دیا۔
چنانچہ ابن عمر کی روایت جو مسند احمد میں ہے "قال لہ بع وقل لا خلابۃ وانت بالخیار ثلثۃ ایام
ثلٰث لیالٍ" جس کیوجہ سے وہ خریدا کرتے تھے اور جب گھر آتے گھر کے لوگ ملامت کرتے تو
کہتے کہ مجھکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تین دن کا اختیار دیا ہے اور اس کو واپس کرتے،
بیچنے والا لینے سے انکار کرتا تو وہاں کوئی صحابی گذرنے والا ہوتا تو وہ کہتا کہ یہ صحیح کہہ رہے ہیں
اور دوکاندار واپس لے لیتا۔ اجمالاً قصہ تاریخ اوسط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے
موطا میں فرمایا ہے قال محمد نری ان ھذا کان لذلک الرجل خاصۃً۔ پھر یہ خداع اور
دھوکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ عیب میں تھا یا ثمن کے سلسلہ میں تھا یا کذب کیوجہ سے تھا
اسلئے اس کو خصوصیت پر محمول کرنا مناسب ہے۔

(۳) اور یہ بھی ممکن ہے کہ انکو اختیار شرط لگانیکی وجہ سے ہوا ہے دھوکہ کھانیکی وجہ سے
نہیں ہوا ہے تو یہ خیار شرط کی قبیل سے ہو جائیگا خیار غبن کی قبیل سے نہ ہوگا مگر حدیث
کا ظاہر تو یہی بتاتا ہے کہ انھوں نے شرط نہیں لگائی تھی۔ ابن ماجہ کی روایت میں ہے۔
"قل لا خلابۃ وانت فی کل سلعۃ ابتعتھا بالخیار" شرط لگائیں یا نہ لگائیں انکو تین دن کا اختیار
دیا گیا تھا، اسی لئے خریدنے کے بعد جب واپس لے جاتے تو بیچنے والا جھگڑتا تو جو صحابہ گذرتے
جھگڑنے والے سے کہتے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل لہ الخیار ثلثًا اور اشتراط الخیار
کی روایت کو ابن صلاح منکر کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

فکان اذا بایع یقول لا خیابۃ۔ لاخلابۃ کہنا چاہتے تھے مگر زبان میں لکنت ہو گئی تھی جس
کیوجہ سے اسکو ادا نہیں کر پاتے تھے اور سننے والے کو معلوم ہوتا کہ لاخیابہ کہہ رہے ہیں یا
لاخیابۃ کہہ رہے ہیں۔

بَابُ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ قَبْلَ بُدُوِّ صَلَاحِهَا

ابن عمر و جابر و ابن عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی احادیث

"یبدو صلاحہ حتیٰ یطیب حتیٰ یأکل منہ او یؤکل منہ وحتیٰ یوزن، حتیٰ یزھو"

بَدَا یَبْدُوْ بُدُوًّا: ظاہر ہونا۔ زَھیٰ یَزْھُوْ اور اَزْھیٰ یُزْھِیْ دونوں ہم معنیٰ ہیں۔ جب کھجور میں سرخی یا پیلاپن ظاہر ہو، گدرائی ہوئی کھجور۔

بُدُوِّ صلاح کی تفسیر پھل مختلف قسم کے ہیں، بعضے پھل کا بدوّ صلاح رنگ تبدیل ہونیکی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کھجور اور انگور۔ بعض پھل کا بدوِّ صلاح یہ ہے کہ اس میں میٹھا پانی آجائے نرم ہو جائے۔ اور بعض پھل ایسا ہوتا ہے کہ اس کے رنگ میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے تو اس کا بدوّ صلاح یہ ہے کہ میٹھا ہو جائے۔ اور بعض پھل ایسے ہوتے ہیں کہ اس کا رنگ بھی نہیں بدلتا ہے اور اس کے چھوٹے بڑے سب کو کھایا جاتا ہے اس کا بدوّ صلاح یہ ہے کہ کھانے کے قابل ہو جائے جن کو عادۃً کھایا جاتا ہے۔ جب پھل اس درجہ میں پہونچ جاتا ہے تو آفت و بیماری سے عام طور پر محفوظ ہو جاتا ہے۔ بدو کا مطلب ائمہ اربعہ کے یہاں یہی ہے۔ حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ بدو صلاح آفت و فساد سے محفوظ ہونا ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ امام محمدؒ نے موطا میں بدو صلاح کو احمرار و اصفرار سے تعبیر کیا ہے۔ کچھ لوگوں نے بدو صلاح کی تعبیر کیا ہے کہ اس کا بڑھنا بند ہو جائے۔ اس کا بھی اگر یہی مطلب لیا جائے کہ اس درجہ میں پہونچ جائے کہ عموماً اس وقت میں توڑنے لگتے ہیں۔ تو یہ بدوّ صلاح کی سابق تعبیر کے قریب قریب ہو جائیگا۔

بدوّ صلاح سے پہلے بیچنے کی تین (۳) صورت (۱) درخت پر باقی رہنے کی شرط کے ساتھ یہ بیع بالاتفاق ائمہ اربعہ صحیح نہیں ہے۔ حضرت انسؓ کی حدیث میں اتنا اضافہ ہے "ارایت اذا منع اللہ الثمرۃ فبم یاخذ احدکم مال اخیہ" آفت و بیماری کیوجہ سے پھل کے معدوم ہونیکا خطرہ اسی وقت میں ہوگا جب اس کو ایک مدت تک کیلئے درخت پر چھوڑنیکی شرط ہو، اور اگر فوراً کاٹنے کی شرط ہو تو آفت سے معدوم ہونیکا خطرہ نہیں ہے اور اکل المال بالباطل کی قبیل سے نہیں ہوگا "ارایت ان منع اللہ الثمرۃ" میں لفظ منع خود دلالت کرتا ہے کہ معقود علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے روکنے کا امکان ہو (۲) فوراً کاٹ لینے کی شرط کیساتھ فروخت کیا۔ بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیماری و آفت سے تلف کا اندیشہ نہیں ہے کیونکہ جب بشرط القطع خریدا تو معلوم ہوا کہ پھل مقصود نہیں ہے اور جو مقصود ہے وہ فی الحال موجود ہے۔ اس کے بعد اگر بائع کی اجازت سے ان پھلوں کو

درخت پر رکھتا ہے اور آفت و بیماری سے پھل تلف ہو گیا تو بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ عقد کیوجہ سے مبیع کی تسلیم جس طرح واجب تھی آفت و بیماری اس کیلئے مانع نہیں ہوتی برخلاف باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے میں عقد کیوجہ سے جس طرح کی مبیع کی تسلیم واجب ہے اس کیلئے آفت و بیماری مانع ہے۔ (۳) بشرط الاطلاق بیچا۔ نہ باقی رکھنے کی قید لگائی نہ کاٹنے کی۔ اس طرح کی بیع ائمہ ثلثہ کے نزدیک باطل ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بدو صلاح سے پہلے پھل کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس طرح کے پھلوں کی خرید و فروخت میں پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا رواج ہے جس کی وجہ سے خریدنے والے کے پیش نظر یہ بات رہتی ہے اسلئے اطلاق والی بھی صورت بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے "المعروف کالمشروط" امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بشرط الاطلاق والی بیع جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اطلاق کی صورت میں مبیع کی تسلیم فی الفور واجب ہے اور ائمہ ثلثہ کا فرمانا کہ درخت پر باقی رکھنے کی عادت ہے اور المعروف کالمشروط کیوجہ سے بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے، اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ درخت پر پھل کو باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے کا رواج نہیں ہے بلکہ اگر مشتری درخت پر چھوڑ دیتا ہے تو اس پر چشم پوشی کا رواج ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ اس نے شرط نہیں لگائی تو بھی رواج کیوجہ سے مشروط کے حکم میں ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ مقتضائے عقد فی الفور تسلیم کرنا ہوا جس کیوجہ سے مال مسلم کے تلف کا اندیشہ نہیں ہے تو شرط التبقیہ کے حکم میں بھی نہ ہوگا اور جوائح یعنی آفت کیوجہ سے پھل میں جتنا نقصان ہوا ہے اس کو معاف کر دینے والی احادیث اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ بیع صحیح ہے۔ اگر بیع باطل و فاسد ہوتی تو پورے ثمن کے لوٹانے اور مبیع کے پھیرنے کا حکم دیا جاتا نہ کہ مقدار جائحہ کے ہی معاف کرنے کا۔ ائمہ ثلثہ کا بدو صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کی حدیث سے استدلال کرنا کہ ممانعت کی حدیث مطلق ہے جس کیوجہ سے بشرط الاطلاق والی صورت بھی اس میں داخل ہے اس کا امام ابو حنیفہؒ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ اور حدیثوں میں ممانعت کی حدیث مطلق ہے مگر حضرت انسؓ کی حدیث میں "أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ" تقریباً نص ہے اس مسئلہ میں کہ یہ

ممانعت مطلق نہیں ہے بلکہ تبقیہ کی شرط کے ساتھ ہے اسی لئے ائمہ اربعہ کے یہاں بشرط القطع بیع جائز ہے جبکہ اس کے عموم میں یہ صورت بھی داخل تھی۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ممانعت کی کچھ حدیثیں مطلق ہیں اور کچھ مقید ہیں اس مطلق کو اسی مقید پر محمول کیا جائیگا۔ شرح المہذب ج۱۱ ص۳۱۱ میں ہے "ھٰذہ الاحادیث مختلفۃ ومعانیھا متفقۃ و قال العلماء اما ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالھا فی اوقات مختلفۃ و نقل کل واحد من الرواۃ ما سمع واما ان یکون قال لھا فی وقت ولقلہ الرواۃ بالمعنیٰ" اسی لئے امام محمدؒ نے مؤطا امام محمدؒ میں اس حدیث کو بشرط التبقیہ پر محمول کیا ہے قال محمد لا ینبغی ان یباع شئ من الثمار علیٰ ان یترك فی النخل حتیٰ یبلغ الا ان یحمر او یصفر او یبلغ بعضہ فاذا کان کذٰلك فلا بأس ببیعہ علیٰ ان یترك حتیٰ یبلغ فاذا لم یحمر او یصفر وکان اخضر او کان کفری فلا خیر فی شراءہ علیٰ ان یترك حتیٰ یبلغ۔

حنفیہ کیطرف سے اس حدیث کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ایک ہی شکل کے بارے میں نہیں وارد ہوئی ہیں بلکہ یہ متعدد احادیث مختلف صورتوں کے سلسلہ میں آئی ہیں، کہیں پر ممانعت بطور حرمت اور یہ بشرط التبقیہ کی صورت میں ہے جیساکہ حدیث انس میں اس کا اشارہ ہے۔ اور کہیں پر ممانعت بطور مشورہ اور مکروہ تنزیہی کے ہے اور یہ بصورت اطلاق ہے جیسا زید بن ثابت کی حدیث میں ہے کہ لوگ بدو صلاح سے قبل فروخت کرتے تھے اور اس کے بعد درخت پر رکھتے اور اس میں طرح طرح کی آفت و بیماری سے نقصان ہوتا جس سے بائع و مشتری کے درمیان باہم خصومت و جھگڑا ہوتا تو آپ نے فرمایا پھر ایسا کام مت کرو" لا تبایعوا حتیٰ یبدو صلاح الثمر کالمشورۃ یشیر بھا لکثرۃ خصومھم۔ اور بعض صورتوں میں خاص بیع سلم کو بدو صلاح سے قبل منع فرمایا" عن ابن عمر ان رجلاً سلف رجلاً فی نخل فلم تخرج تلك السنۃ شیئاً فاختصم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال بما تستحل مالہ اردد علیہ مالہ ثم قال لا تسلفوا فی النخل حتیٰ یبدو صلاحہ"۔ رواہ ابوداؤد۔

ابن عمر اور ابن عباس سے کسی باغ کے پھل کے بارے میں بیع سلم کے طور پر بیچنے کا مسئلہ پوچھا گیا تو ابن عمر نے کہا" نھی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع

الثمر حتیٰ یصلح " اور ابن عباس نے کہا: نھی النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع النخل حتیٰ یاکل او یوکل وحتیٰ یوزن (بخاری) ان دونوں حضرات نے اس حدیث کو بیع سلم پر محمول کیا اسلئے کہ بیع سلم ہی کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سنا تھا جیسا کہ ابن عمر کی حدیث ابوداؤد سے نقل کی گئی۔ یا ان حضرات نے بیع بشرط التبقیہ کی جو علت تھی مال کے تلف ہونے کا اندیشہ وہ اس طرح کے مسئلہ میں موجود ہے اس لئے کہ ارأیت اذا منع اللہ عن الثمرۃ کی حدیث اپنے عموم کے اعتبار سے جس طرح بیع بشرط التبقیہ کو شامل ہے اسی طرح سلم کی صورت کو بھی شامل ہے۔

بدوّ صلاح کے بعد فروخت کرنا

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے یہاں بدو صلاح کے بعد تینوں صورتوں میں بیع صحیح ہے بشرط القطع بشرط التبقیہ بشرط الاطلاق۔ اور دلیل میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں، کہ بدو صلاح سے پہلے منع فرمایا ہے تو مفہوم غایت کے طور پر بدو صلاح کے بعد بیچنا مباح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے یہاں بشرط القطع و بشرط الاطلاق صحیح ہے اور بشرط التبقیہ فاسد ہے۔ بدو صلاح سے قبل بشرط التبقیہ میں دو خرابی تھی۔ ایک عزر مال مسلم کے تلف ہونیکا اندیشہ۔ دوسری وجہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور بدو صلاح کے بعد عزر اور مال مسلم کے تلف ہونیکا اندیشہ تو نہیں ہے مگر "نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط" کے خلاف ہونیکی وجہ سے یہ بیع فاسد ہے۔ اور بشرط الاطلاق ہو پھر لعد میں مالک کی اجازت سے درخت پر رہنے دیا تو یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ شامی نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں درخت پر چھوڑنے کا رواج ہے اور المعروف کالمشروط۔ جس کی وجہ سے یہ بھی بشرط التبقیہ کے حکم میں ہو کر بیع فاسد ہوگی۔ مگر امام شافعیؒ کے جواب میں بتایا گیا تھا کہ دعویٰ تعامل الناس بشرط الترک فی البیع ممنوعۃ وانما التعامل بالمسامحۃ بالترک من غیر شرط فی عقد البیع (بدائع)

پھر احناف کے یہاں جس شرط کا رواج عام ہو اور وہ شرط صراحۃً ممنوع نہ ہو تو اس شرط کے ساتھ بھی بیع صحیح ہوتی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ بشرط التبقیہ بیع صحیح ہو جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے اسی لئے بہت سے لوگوں نے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ف:۔ باغ کے پھل بیچنے کی مختلف صورتیں ہیں (۱) پھلوں کے آنے سے پہلے ہی

ان پھلوں کو بیچ دیا جائے۔ یہ معدوم کی بیع ہے۔ باتفاق ائمہ اربعہ ناجائز ہے اور نہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین میں داخل ہے۔ اس طرح کی بیع کے رواج عام ہونے کے باوجود بھی اس بیع کو جائز نہیں قرار دیا جائیگا اسلئے کہ یہ عرف نص صریح سے متصادم اور متعارض ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں (۲) پھلوں کے آنیکے بعد بدو صلاح سے پہلے بشرط الاطلاق بیچ دیا جیساکہ موجودہ زمانہ میں رواج ہے۔ اس کا حکم پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ شامی میں رواج عام کی وجہ سے اسکو حکم میں بشرط التبقیہ قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی اور اس رواج کی بناء پر اسکو جائز نہیں قرار دیا جائے گا اسلئے کہ بدو صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کا مصداق بشرط التبقیہ ہے اور یہ رواج نص کے متصادم و متعارض ہوگا اس لئے اسکا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ مگر صاحب بدائع الصنائع کی عبارت کو نقل کیا جا چکا ہے جس کا ظاہر یہی ہے کہ یہ بشرط التبقیہ کے حکم میں نہیں ہے۔ اس لئے یہ بیع جائز ہوگی یا پھر کہا جائے کہ بدو صلاح سے قبل ممانعت کی حدیث حرمت کیلئے نہیں ہے بلکہ کراہت کے طور پر ہے

بَابُ تَحْرِيْمِ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ اِلَّا فِي الْعَرَايَا

حدیث ابن عمر رض نهى بيع التمر حتى يبدو صلاحه وعن بيع الثمر بالتمر۔

عن بيع الثمر بالتمر :- ثمر سے مراد رطب ہے۔ ہر طرح کا پھل مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ دوسرے قسم کے پھلوں سے تمر کو بیچنا باتفاق علماء کے جائز ہے۔ رطب کو تمر کے ساتھ بیچنے کی دو صورت ہے۔ (۱) رطب درخت پر موجود ہوں اس کو تمر کے ساتھ بیچا جائے اس کو مزابنہ کہا جاتا ہے۔ اس میں مساوات کا علم نہیں ہو سکتا ہے اور بیع کی صحت کیلئے دونوں کے مساوی ہونے کا علم ضروری ہے اس لئے یہ باتفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صرف عرایا کے سلسلہ میں اجازت ہے لیکن عرایا کی تفسیر میں اختلاف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا (۲) رطب کو درخت سے توڑ لیا جائے اور اس کو تمر کے ساتھ تول کر برابر سرابر بیچا جائے یہ بیع ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے چاہے

توڑے ہوئے رطب اور تمر باہم برابر ہوں یا کم وبیش ہوں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر دونوں باہم برابر ہوں اور دست بدست ہوں تو جائز ہے اور اگر کم وبیش ہوں یا ایک نقد دوسرا ادھار ہو تو ناجائز ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کی دلیل ابن عمر اور ابو ھریرہ وغیرہ کی حدیثیں جس میں آپ نے تمر بالتمر کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ ابن عمر کی حدیث عن بیع الثمر بالتمر۔ ابو ہریرہ کی حدیث لاتبتاعوا الثمر بالتمر۔ سہل ابن ابی حثمہ کی حدیث نہیٰ عن بیع الثمر بالتمر۔ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ثمر سے مراد رطب ہے اور رطب عام ہے کہ وہ درخت پر ہو یا کاٹ کر زمین پر رکھدی گئی ہو۔ اس کے علاوہ خاص اس مسئلہ میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اینقص الرطب اذا یبس قالوا نعم فنھاہُ عَنْ ذٰلك۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابوداؤد۔ قال ابوداؤد رواہ اسمٰعیل بن امیۃ نحو مالك۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

رطب تمر کی جنس سے ہے اور نبی کریم علیہ السلام کی مشہور حدیث "التمر بالتمر مثلاً بمثل یداً بیدٍ" کیوجہ سے مساوات کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ نبی کریم علیہ السلام نے جنیب پر تمر کا اطلاق کیا ہے اور جنیب رطب کو کہتے ہیں۔ مثلاً بمثل کا تقاضا ہے کہ بدلین میں عقد کے وقت برابری ہو۔ جب تمر رطب کے ساتھ عقد کے وقت میں برابر ہے تو مساوات کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ خشک ہونیکے بعد رطب کے اندر کمی اور تمر میں زیادتی عقد کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ عقد کے بعد کمی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے۔ عقد کے وقت مساوات ضروری ہے اور ائمہ ثلثہ وصاحبین کا ابن عمر اور ابو ہریرہ اور دیگر صحابہ کی حدیث "نہی عن بیع الثمر بالتمر" سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان احادیث میں ثمر سے وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہے جس کا دوسرا نام مزابنہ ہے۔ اس لئے کہ ثمر کا اطلاق اس رطب پر ہوتا ہے جو درخت کے اوپر کھجور ہو، ہر طرح کے رطب پر ثمر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ حدیث میں ہے "لاقطع فی ثمر ولا کثر" نہایہ میں ہے "الثمر الرطب ما دام فی رأس النخلۃ فاذا قطع فھو الرطب فاذا کنز فتمر والثمرۃ واحد الثمر ویقع علیٰ کل الثمار ویغلب علیٰ ثمر النخل والکثر الجمار۔ کذا فی مجمع البحار۔ ثمر سے مراد وہ رطب ہے جو درخت کھجور

پر ہو۔ اس کی دوسری دلیل اس بیع کی حرمت سے عرایا کا استثناء کرنا ہے اور عرایا اسی رطب میں ہوتا ہے جو درخت پر ہوں۔ اور سہل بن ابی حثمہ کی حدیث میں "نھی عن بیع التمر بالتمر وقال ذلك الربا تلك المزابنۃ الا انہ رخص فی بیع العریۃ" اسی طرح ابن عمر کی حدیث میں نھی عن المزابنۃ والمزابنۃ بیع ثمر النخل بالتمر کیلاً۔ اور ابن عمر کی دوسری روایت میں "والمزابنۃ ان یباع مافی رؤس النخل بتمر بکیل مسمی۔ یہ سب احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ثمر عام نہیں ہے بلکہ جس طرح ثمر سے عام ثمر مراد نہیں ہے بلکہ رطب ہے اسی طرح وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہو۔ کہیں پر عن بیع التمر بالتمر سے بیان کیا گیا اور کہیں پر مزابنہ سے تعبیر کیا گیا۔ رہی دوسری حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی تو اس روایت کا مدار زید ابو عیاش پر ہے اور زید ابو عیاش کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ وہ مجہول ہے اور امام مالک کے نزدیک یہ ثقہ ہیں۔ محدثین نے امام مالک کی حمایت میں کہا کہ زید بن عیاش سے عبد اللہ بن یزید اور عمران بن ابی انس روایت کر رہے ہیں اور جس سے دو آدمی روایت کریں وہ مجہول العین نہیں رہتا ہے۔ اور اگر عدالت اور ثقاہت کے اعتبار سے جہالت مراد ہے تو امام مالک نے ان سے روایت اپنی مؤطا میں نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کے نزدیک وہ ثقہ ہیں اور ترمذی وغیرہ نے انکی حدیث کی تصحیح کی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کا مجہول کہنا یہ بھی معمولی بات نہیں ہے۔ حاکم مستدرک میں کہتے ہیں کہ بخاری اور مسلم نے اس کی حدیث کو نقل نہیں کیا زید ابو عیاش کے مجہول ہونے کے اندیشہ سے۔ اور امام ابو حنیفہ نے بغداد کے مناظرہ میں جب انکو مجہول کہا تو ابن مبارک نے فرمایا "کیف یقال ان اباحنیفۃ لایعرف الحدیث وھو یقول زید ممن لایقبل روایتہ" امام مالک کے علاوہ جتنے لوگوں نے انکی توثیق کی ہے امام مالک پر اعتماد کرتے ہوئے توثیق کی ہے۔ ذاتی طور پر ان کے بارے میں کسی کو علم نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں اضطراب ہے۔ عبد اللہ بن یزید کے شاگرد یحیٰی بن کثیر نے اس روایت کو نقل کیا ہے تو اس میں "نسیئۃ" کا اضافہ ہے "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع التمر بالرطب نسیئۃ" اخرجہ ابو داؤد۔ قال ابو داؤد رواہ عمران بن ابی انس عن مولی لبنی مخزوم عن سعد نحوہ۔ ابو داؤد یحیٰی بن ابی کثیر کی تائید میں عمران

ابن ابی انس کی روایت کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں بھی نسیئۃ کی قید ہے۔ اور جب رطب کو تمر کے ساتھ نسیئۃ بیچا جائے تو باتفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صاحب جوہر النقی نے کہا ہے کہ "ھٰذا حدیث مضطرب سنداً ومتناً اضطراباً شدیداً"۔ اس لئے کہ ابو عیاش سے دو آدمی عبداللہ بن یزید اور عمران بن ابی انس روایت کرتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید سے امام مالک اور یحییٰ بن ابی کثیر روایت کرتے ہیں اور ان دونوں کی روایت میں اختلاف ہے ایک نسیئۃ کا اضافہ کرتا ہے ایک نہیں کرتا ہے۔ اور عمران بن ابی انس سے بھی دو آدمی روایت کرتے ہیں مخرمہ بن بکیر عن ابیہ، تو انکی روایت امام مالک کیطرح ہے۔ اور عمرو بن الحارث عن بکیر روایت کرتے ہیں تو انکی روایت یحییٰ کی روایت کیطرح ہے۔ پھر امام مالک کبھی براہِ راست عبداللہ بن یزید سے نقل کرتے ہیں اور کبھی داؤد بن حصین کے واسطہ سے نقل کرتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید کے ایک تیسرے شاگرد اسمٰعیل ہیں وہ نقل کرتے ہیں تو کبھی ابو عیاش مولیٰ لبنی زہرہ کہتے ہیں اور کبھی عن ابی عیاش الزرقی کہتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید کے چوتھے شاگرد اسامہ بن زید ہیں وہ کبھی تو امام مالک کیطرح نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبداللہ عن ابی سلمۃ عن بعض اصحاب النبی نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبداللہ عن ابی عیاش عن سعد موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا امام مالک کی روایت میں "اینقص الرطب اذا یبس" سے استدلال کرنا کہ ممانعت کیوجہ بعد میں رطب میں کمی کا واقع ہو جانا جسکی وجہ سے مساوات باقی نہ رہے گی اور ربوا لازم آئے گا یہ علت ممانعت اس بات کی دلیل ہے کہ ادھار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مقصد اس کو حکم کا مدار ٹھہرانا نہیں ہے بلکہ پوچھ کر تنبیہ کرنا تھا کہ ادھار بیچنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ رطب خشک ہونے کے بعد کم ہو جاتی ہے اس لئے کہ جیسا عقد ہو اس کے اعتبار سے مساواۃ ضروری ہے جب نقد ہے تو فی الحال مساواۃ ضروری ہے جیسا کہ جمہور کے یہاں رطب بالرطب کی بیع جائز ہے مساواۃ کے ساتھ حالانکہ بعد میں کوئی رطب کم خشک ہوگا کوئی زیادہ خشک جس کیوجہ سے مساواۃ بعد میں باقی نہیں رہ جائے گی اگر ادھار ہے تو اس مدت میں مساواۃ ضروری ہوگی اور اس وقت خشک ہونے سے مساواۃ باقی نہیں رہے گی۔

عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن المزابنۃ والمحاقلۃ۔ والمزابنۃ ان یباع ثمر النخل بالتمر" یہ روایت مرسل ہے۔ ابن شہاب زہری کے اکثر شاگردوں نے اس کو مرسلاً نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے طارق عن سعید بن المسیب عن رافع بن خدیج موصولاً نقل کیا ہے اور خطیب نے عیسیٰ بن دینار عن مالک عن الزہری عن سعید عن ابی ہریرۃ موصولاً نقل کیا ہے۔ محاقلہ اور مزابنہ کی ممانعت کی روایت حضرت جابر، ابن عمر اور ابو ہریرہ سے منقول ہے اور سعید بن مسیب کا ہر ایک سے سماع ثابت ہے۔

مزابنہ باب مفاعلت سے زبنؒ سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ دھکا دینے اور جھگڑنے کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں مزابنہ ایک خاص طرح کی بیع ہے جس میں بائع اور مشتری ہر ایک دوسرے کے حق کو دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے، جب بائع اور مشتری میں سے کوئی اپنے خسارہ اور گھاٹا پر واقف ہوتا ہے تو بیع کو دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کو فسخ کر کے، اور دوسرا اس کے ارادہ کے دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے بیع کو نافذ کرنے کے ذریعہ۔ حدیث کے اندر مزابنہ کی تعریف مختلف طریقہ سے منقول ہے سعید بن مسیب کی حدیث میں ہے" المزابنۃ ان یباع ثمر النخل بالتمر" سہل بن ابی حثمہ کی حدیث میں ہے" نھی عن بیع التمر بالتمر وقال تلك المزابنۃ"۔ ابن عمر کی ایک حدیث میں المزابنۃ بیع ثمر النخل بالتمر کیلاً وبیع العنب بالزبیب کیلاً وبیع الزرع بالحنطۃ کیلاً۔ اور دوسری روایت میں ہے" ان یبیع ثمر حائطہ ان کانت نخلاً بتمر کیلاً وان کان کرماً ان یبیعہ بزبیب کیلاً وان کان زرعاً ان یبیعہ کیلاً بطعام۔ اور ایک تیسری روایت میں والمزابنۃ ان یباع مافی رؤس النخل بتمر بکیل مسمّیٰ وان زاد فلی وان نقص فعلی۔ ابن عمر کی اس حدیث کے اندر اس رطب کو درخت پر موجود مانا گیا ہے جس کو تمر سے بیچا جارہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ مزابنہ میں ایک طرف تمر معلق علی الشجرہ ہوتا ہے اور ابو سعید خدری کی روایت میں بھی رؤس نخل کی قید ہے۔ اشتراء التمر بالتمر فی رؤس النخل اور اس کے پہلے نہایہ سے نقل کیا جا چکا ہے کہ تمر کہا ہی جاتا ہے اس رطب کو جو کھجور کے درخت پر ہو۔ پھر مزابنہ سے عرایا کا استثناء کیا گیا ہے اور عرایا رطب مقطوع میں نہیں ہوتا

ہے بلکہ رطب معلق میں ہوتا ہے۔ جن لوگوں نے مزابنہ کو عام قرار دیا ہے کہ اموالِ ربویہ میں سے کسی کو بھی تخمینہ کے ساتھ اسی کی جنس سے معین وزن کے ساتھ فروخت کرنا یہ مزابنہ ہے ان لوگوں کا مقصد اس کو مزابنہ کے حکم میں داخل کرنا ہے نہ کہ مزابنہ کی تعریف کرنا ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے مزابنہ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا "وتفسیر المزابنة ان کل شئ من الجزاف الذی لا یعلم کیلہ ولا وزنہ ولا عددہ ابتیع بشئ مسمی من الکیل او الوزن او العدد" اسی طرح امام مالکؒ نے مزابنہ کی ایک قسم یہ بھی بتلائی ہے کہ تمہارا یہ سامان یہ غلہ میرے تخمینہ میں مثلاً ایک کنٹل ہے تم اس کو تولو اگر اس سے کم نکلا تو اس کی کا میں ذمہ دار ہوں اور اگر زائد نکلا تو وہ زائد میرا ہوگا۔ اس میں بیع نہیں ہے لیکن یہ مخاطرہ اور غرر اور قمار ہے۔ اس طرح کی چیزیں بھی مزابنہ کے حکم میں داخل ہیں۔

رخص فی بیع العرایا:۔ زید بن ثابت کی ایک حدیث میں رخّص فی بیع العرایا دوسری روایت میں رخص بعد ذلک فی بیع العریۃ۔ سہل بن ابی حثمہ کی ایک حدیث میں الا انہ رخص فی بیع العریۃ۔ دوسری روایت میں " الا اصحاب العرایا فانہ قد اذن لھم۔

عرایا عَرِیّۃ کی جمع ہے۔ فعیلہ کبھی فاعل کے معنیٰ میں ہوتا ہے کبھی مفعول کے معنیٰ میں۔ اس لئے اہلِ لغت کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عَرِیّہ عاریہ کے معنیٰ میں ہے۔ عَرِیَ یعریٰ باب سمع سے۔ عری من ثیابہ تجرّدَ منہا۔ یہ نخل بقیہ نخل کے حکم سے الگ ہے۔ بعض اس کو عرا یعرو باب نصر سے کہتے ہیں بولا جاتا ہے عراہ اذا اتاہ۔ اس کا مالک یا جسکو ہبہ کیا ہے وہ اس کے پاس آتا ہے اور کھجور کا درخت جس کے پاس آیا جاتا ہے وہ معروۃ ہے۔ لہٰذا عریۃ معروۃ کے معنیٰ میں ہے۔ بیع عرایا کی اجازت کے بارے میں احادیث بکثرت وارد ہیں جس کی وجہ سے سبھی اہلِ علم نے بیع عرایا کی اجازت دی ہے مگر عرایا کی حقیقت میں علماء کا اختلاف ہوگیا ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں عرایا کی حقیقت بہت عام ہے۔ ان کے یہاں بیع عرایا حقیقۃً بیع مزابنہ ہے مگر حاجت وضرورت کی بناء پر ایک خاص مقدار میں بیع مزابنہ کی اجازت دے دی گئی ہے۔ وہ اس کو تحریم کے حکم سے الگ کرلیا ہے۔ آپ نے بیع مزابنہ سے منع فرمایا تو مدینہ کے

غرباء نے شکایت کی کہ ہمارے پاس درہم ودنانیر نہیں ہیں کہ اس کے ذریعہ ہم رطب کو خرید لیں ہمارے پاس تمر موجود ہے اور درخت کی کھجور کو تمر سے خریدنے سے آپ نے منع فرمادیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ پورا موسم گذر جاتا ہے اور ہم رطب کے کھانے سے محروم رہ جاتے ہیں تو آپ نے کچھ خاص شرائط کے ساتھ پانچ وسق سے کم کے ساتھ اجازت دیدی۔ امام شافعی نے کتاب الام میں ذکر کیا ہے کہ محمود بن لبید نے زید بن ثابت یا کسی اور صحابی سے پوچھا کہ عرایا کیا چیز ہے؟ تو انھوں نے فلاں فلاں اور کچھ غریب و محتاج انصار کا نام لیا" بشکوا الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الرطب یحضر ولیس عندھم ذھب ولا ورق یشترون بہا وعندھم فضل عن قوۃ سنتھم فارخص لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یشتروا العرایا بخرصھا من التمر یاکلونھا رطبًا" پھر بیع عرایا فقراء اور محتاجوں کے ساتھ مخصوص ہے یہی امام احمد کا مشہور قول ہے اور امام شافعی کے یہاں غریب وامیر سبھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اجازت دیتے وقت اس کو فقراء کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اس لئے کہ شانِ نزول کے خصوص کا اعتبار نہیں ہے۔ امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں کہ کتنے احکامات کچھ لوگوں کیوجہ سے اترے لیکن وہ حکم ان کو اور دوسرے تمام لوگوں کو عام اور شامل ہے الایہ کہ اللہ اور اسکا رسول واضح طور سے بیان کردے کہ اسکو ضرورت کی بناء پر حلال کیا گیا ہے یا مخصوص لوگوں کیلئے اجازت دی گئی ہے۔ عرایا کی اور شکلیں بھی علماء سے منقول ہیں، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی اپنے باغ سے کھجور کا ایک دو درخت دیدیتا ہے جس کیوجہ سے وہ اس پھل کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ اہلِ عرب کی عادت تھی کہ پھل کے زمانہ میں اپنے اہل و عیال کو باغ میں لے آتے تھے اور وہ دو ایک درخت والا بھی آتا جاتا رہتا تھا تو باغ والے کو اجازت دی گئی کہ اس درخت کے پھل کو تمر کے بدلہ میں خریدے۔ امام طحاوی نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ ان العریۃ النخلۃ للرجل فی حائط غیرہ وکانت العادۃ انھم یخرجون باھلھم فی وقت الثمار الی البساتین فیکرہ صاحب النخل الکثیر دخول الاٰخر علیہ فیقول انا اعطیك بخرص نخلتك تمرًا فرخّص لہ فی ذلك"۔ اور بخاری نے امام مالک سے نقل کیا ہے" قال مالك العریۃ ان یعری الرجلُ الرجلَ النخلۃ ثم یتأذی بدخولہ علیہ فرخص لہ ان یشتریھا منہ بتمر۔

امام محمدؒ نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ باغ والا کسی شخص کو ایک دو کھجور کے درخت کا پھل ہبہ کرتا ہے تاکہ موہوب لہ اپنے اہل وعیال کو کھلائے پھر موہوب لہ کا اس کے باغ میں آنا اس کو شاق گذرتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ اس کو چھوڑ دو اس میں جتنا تمر نکلے گا کھجور توڑنے کے وقت میں ادا کردوں گا یہی عریہ کی تفسیر امام ابوحنیفہ کے یہاں بھی ہے۔ اس میں باغ والے کی مصلحت سے اجازت دی گئی ہے۔ عریہ کی ایک شکل سفیان بن حسین سے نقل کی گئی ہے، غریبوں اور مسکینوں کو ایک دو درخت کی کھجوریں بطور ہبہ کے دی جاتی تھیں وہ زیادہ دنوں تک انتظار نہیں کرسکتے تھے تو انکو اجازت دی گئی کہ تمر سے اس کو بیچدیں۔ امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب عرایا میں داخل ہیں اوران سب کی بیع شرائط مخصوصہ کے ساتھ جائز ہے چنانچہ ماوردی نے کہا کہ عرایا کی تین قسمیں ہیں (۱) مواساۃ: جو مسکینوں کو سال بھر کیلئے دیا جاتا تھا (۲) محاباۃ: بدو صلاح کے بعد حکومت کیطرف سے تخمینہ لگانے والا آتا تو کچھ درختوں کو مستثنیٰ کردیا کرتا تھا کہ باغ والے اپنے اہل وعیال کو کھلائیں گے یا صدقہ کریں گے، یہ مستثنیٰ شدہ درخت عرایا ہیں (۳) مراضاۃ: جس میں حقیقۃً بیع ہوا کرتی تھی۔ عرایا کی اسی تیسری شکل میں زیادہ اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع مزابنہ ہی ہے اسی سے پانچ وسق سے کم کی بیع ایک مشت صحیح ہے اور پانچ وسق سے زیادہ ایک مشت بیع کیا تو صحیح نہیں ہے اور پانچ وسق کی بیع کیا ہو تو اس میں اختلاف ہے صحیح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ جب یہ رطب تمر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہوگی اور اس کے مقابلہ میں اتنی مقدار تمر کی تول کر قبل التفرق مجلس میں قبضہ دلانا ضروری ہے۔ الغرض جانبین سے قبل التفرق تقابض ضروری ہے اور امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق فقیر اور غنی سب کے لئے خریدنا جائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک بیع عریہ کے صحیح ہونیکے لئے پانچ شرطیں ہیں (۱) پانچ وسق سے کم ہو (۲) اس رطب کا تخمینہ لگانا ضروری ہے کہ اس میں کتنی مقدار تمر ہوگی (۳) تمر پر قبل التفرق تقابض بھی ضروری ہے (۴) مشتری کو رطب کھانے کی حاجت وضرورت بھی ہو۔ (۵) مشتری کے پاس تمر کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جس سے اس رطب کو خریدے، امام مالکؒ کے یہاں ایک درخت کے پھل کو کسی کو ہبہ کیا ہو۔ (۱) اس کا موہوب ہونا ضروری ہے (۲) وہ موہوب لہ واہب ہی کے ہاتھ فروخت کرے دوسرے کے ہاتھ بیچنا صحیح نہیں ہے۔

(۳) پانچ وسق تک جائز ہے۔ اس سے زیادہ میں یہ بیع جائز نہیں ہے (۴) اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ اس میں تمر کتنا ہوگا (۵) اس رطب کا بدل تمر فی الفور دینا نہ ہو بلکہ جب کھجوریں توڑی جائیں تو اس وقت میں قبضہ دلایا جائے۔ ویسے تو وہ لوگ بیع عریہ کیلئے دس شرطیں لگاتے ہیں (۱) خریدار واہب ہی ہو یا اس کا قائم مقام وارث وغیرہ (۲) یہ بیع بدوِ صلاح کے بعد ہو (۳) خرص اور تخمینہ کے بعد ہو (۴) عوض اسی کی صنف اور نوع سے ہو، دوسری صنف اور نوع سے بیچا جائے تو صحیح نہیں (۵) بدلِ عریہ تمر ہی ہو (۶) تمر جو عوض میں ہو اس کی تعجیل نہ ہو بلکہ وہ موخر ہو اس کے توڑے جانے کے وقت تک باقی چار اور شرطوں میں ان کے درمیان باہم اختلاف ہے کہ (۱) یہ بیع لفظ عریہ سے ہو، دوسرے الفاظ سے درست نہیں ہے (۲) پانچ وسق یا پانچ وسق سے کم ہو۔ (۳) پورے اس عریہ کا خریدنے والا ہو۔ اس لئے کہ جائز ہونیکی علت باغ والے سے ضرر کو دفع کرنا ہے (۴) عریہ ان چیزوں میں سے ہو جو خشک ہوکر قابلِ ذخیرہ ہو۔

عریّہ کی حقیقت احناف کے یہاں

باغ والے نے درخت کے پھل کو کسی کو ہبہ کیا، ابھی اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے کہ باغ والا اس کے آنے جانے سے تکلیف محسوس کرتا ہے یا خود موہوب لہٗ کو پریشانی ہے جس کی وجہ سے باغ والا اس کے بدلہ میں تمر دیتا ہے اور اس رطب کو واپس لے لیتا ہے، حقیقت میں یہ ہبہ تام نہیں ہوا اس لئے کہ اس پر قبضہ نہیں ہوا اس لئے باغ والا اپنی ہی ایک چیز کے بدلہ میں دوسری چیز لے رہا ہے۔ اس لئے جتنی مقدار چاہے دے، پانچ وسق کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ امام محمدؒ مؤطا امام محمد میں ذکر فرماتے ہیں: ذکر مالک ان العریۃ انما تکون ان الرجل یکون لہ النخل فیطعم الرجل منھا ثمرۃ نخلۃ او نخلتین یلقطھا لعیالہ ثم یثقل علیہ دخولہ حائطہ فیسألہ ان یتجاوز لہ عنھا علی ان یعطیہ بمکیلتھا تمرا عند صرام النخل فھذا کلہ لا بأس بہ عندنا لان التمر کلہ کان للاول و ھو یعطی منہ ما شاء فان شاء سلم لہ ثمر النخل وان شاء اعطاہ بمکیلتھا من التمر لان ھذا لا یجعل بیعا ولو جعل بیعا ما حل تمر بتمر الی اجل۔

امام شافعیؒ کی دلیل

عرایا کی مختلف صورتیں ہیں مگر عرایا کی وہ صورت جو مزابنہ کی قبیل سے ہے اس کی ممانعت کی علت یہ ہے

کہ اس میں غرر اور قمار پائے جاتے ہیں مگر آپ نے پانچ وسق سے کم کی اجازت دے دی اس لئے کہ آپکو معلوم ہوا کہ لوگ اتنی مقدار میں قمار کا قصد نہیں کرتے تھے بلکہ تازہ کھجوریں کھانا چاہتے تھے اور پانچ وسق سے کم کم ایسی مقدار ہے جسکو ایک کنبہ کھا سکتا ہے (۲) زید بن ثابت کی ایک حدیث میں "رخص فی بیع العرایا" ہے۔ رخصت نام ہی ہے ممانعت کے سبب کے پائے جانے کے باوجود دیگر مصلحت کی بنا پر اس کی اجازت دے دینا (۳) اسی طرح سہل بن ابی حثمہ کی روایت میں "الا اصحاب العرایا فانہ قد اذن لھم" مروی ہے۔ اس میں آلا حرف استثناء ہے استثناء میں اصل متصل ہونا ہے جس کی وجہ سے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوگا۔ مستثنیٰ منہ بیع مزابنہ ہے۔ لہٰذا مستثنیٰ بھی بیع مزابنہ کی قبیل سے ہوگا۔ اگر عرایا کو ہبہ کی قبیل سے مانا جائے تو ہبہ والی شکل تو پہلے ہی سے جائز ہے پھر رخصت اور اجازت اور استثناء کرنیکے کوئی معنیٰ نہیں رہ جاتے ہیں۔ پھر اس اجازت میں بیع کی ایک خاص مقدار یعنی جو پانچ وسق سے کم ہو اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ہبہ میں کسی مقدار کی قید نہیں ہے جتنا چاہے دے سکتا ہے۔ اسی لئے تو امام محمدؒ نے مؤطا میں فرمایا "لان التمر کلہ کان للاول وھو یعطی منہ ماشاء" پھر آگے چل کر فرمایا لان ھذا لایجعل بیعًا" اس لئے پانچ وسق سے کم کی قید لگانے کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا (۴) عرایا پر بیع کا لفظ بولا گیا ہے اس کا بھی تقاضہ ہے کہ وہ مزابنہ کی قبیل سے ہو ہبہ کی قبیل سے نہ ہو۔

احناف کا جواب

عریہ کا لفظ اپنے لغوی معنیٰ کے اعتبار سے بھی ثمار کے عطیہ کیلئے خاص ہے۔ جیساکہ بیشتر اہل لغت عریہ کے یہی معنےٰ لکھتے ہیں اور اگر عریہ کے معنےٰ عام مان لئے جائیں تو یہ لفظ منقول عرفی ہو چکا ہے جیسے منیحہ کا لفظ دودھ والی بکری کو عارضی طور پر کسی غریب کو دینے کیلئے منقول عرفی ہو چکا ہے، اب لغوی معنےٰ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح عریہ کا لفظ اسکو انصار استعمال کرتے تھے اسلئے کہ وہی باغ والے تھے انھیں کے یہاں باغ کے ایک دو درخت کے پھل کو غریب و فقراء کو دینے کا رواج تھا اور اس کیلئے عریہ کا لفظ استعمال کرتے تھے جیساکہ زید بن ثابت کی حدیث میں ہے جس کو طحاوی نے نقل کیا "رخص فی العرایا فی النخلۃ والنخلتین توھبان للرجل فیبیعھا بخرصھا تمرًا" اور خود امام مسلم نے بروایت

ہشیم عن یحییٰ عن نافع عن ابن عمر عن زید نقل کیا ہے" العریۃ النخل تجعل للقوم فیبیعونہا بخرصھا تمرًا" یہی روایت سلیمان بن بلال عن یحییٰ سے مروی ہے اس میں مشتری کی تعیین ہے" یاخذ ھا اھل البیت" اس لئے یہ روایت جولیث عن یحییٰ کے واسطہ سے ہے قال یحییٰ والعریۃ ان یشتری الرجل ثمر النخلات لطعام اھلہ میں مشتری اہل بیت ہی کو قرار دیا جائے گا اسی طرح سہل بن ابی حثمہ کی روایت جو مسلم شریف میں ہے الا انہ رخص فی بیع العریۃ یاخذ ھا اھل البیت بخرصہا تمرًا یاکلونہا رطبا۔ اور حضرت جابر کی روایت جس کو طبرانی نے نقل کیا ہے رخص فی العرایا والعرایا یجیئ الاعرابی الیٰ ابن عم لہ او رجل من اھل بیتہ فیامر لہ بالنخلۃ والنخلتین ولم یبلغ وھو یرید الخروج فلا بأس ان یبیعھا بالتمر۔ یہ تمام روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ عرایا ہبہ کردہ پھل ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تخمینہ کرنے والوں کو روانہ کرتے تو فرماتے کہ عرایا کو تخمینہ میں شامل نہ کریں۔ مکحول سے مرسلاً روایت ہے خففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والواطیۃ۔ عمر بن خطاب فرماتے تھے" فان فی المال العریۃ والواطئۃ والاکلۃ۔ اس کے تحت امام اوزاعی نے عریہ کی تفسیر کی ہے النخلۃ والنخلتان والثلث یمنحھا الرجل الرجل من اھل الحاجۃ۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے" لیس فی العرایا صدقۃ"

ان تمام روایتوں میں خرص وزکوٰۃ سے استثناء کرنیکی وجہ یہی ہے کہ اس کو زکوٰۃ میں نکال چکا ہے پھر دوبارہ اس کو خرص وزکوٰۃ میں شمار کیا جائے تو زکوٰۃ میں ثنی لازم آئے گا اور زکوٰۃ میں ثنی نہیں ہے۔ امام شافعی کے قول پر اس کو خرص وزکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ موہوب لہ کا واہب کے ہاتھ فروخت کرنا یہ حقیقۃً بیع ہے یا صورۃً بیع ہے یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے کہ درخت پر پھل رہتے ہوئے اس پر موہوب لہ کا قبضہ تام ہوا یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں قبضہ تام نہیں ہوا جسکی وجہ سے پھل موہوب لہ کی ملکیت میں داخل نہ ہوگا مگر صورۃً تو تبادلہ مال سے مال کا ہو رہا ہے اسلئے حدیث میں بیع کا اطلاق کیا گیا ہے پھر بیع کا لفظ خود نبی کریم علیہ السلام کا استعمال کردہ نہیں ہے بلکہ راوی نے روایت بالمعنیٰ کیوجہ سے اس پر بیع کا اطلاق کر دیا ہے۔ رہ گیا استثناء تو یہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ استثناء منقطع ہے۔ صورۃً مزابنہ ہی ہے اس لئے اس کو استثناء کے ذریعہ بیان کیا اسی لئے بعض روایتوں میں لایباع شئ منہ الا بالدینار

وَالدرہم الا العرایا آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ استثناء منقطع ہے۔ اور رَخَّصَ اور اَذِنَ حقیقتِ بیع سے متعلق نہیں ہے بلکہ صورتِ بیع میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے جس سے گناہ کا شبہ ہوسکتا تھا اسکو دور کرنے کیلئے رخّص اور اَذِنَ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ رہی رخص فیما دون خمسۃ اوسق کی روایت تو ہبہ میں اگرچہ کوئی مقدار متعین نہیں ہے پھر بھی یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں نہی فیما فوق خمسۃ اوسق وارد نہیں ہے۔ اگر اس طرح کی روایت ہوتی تو تحدید پر نص ہوتی۔ موجودہ الفاظ جو مروی ہیں اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ صدقہ میں مقدارِ نصاب دینا مکروہ ہے اس لئے مقدار نصاب سے کم کی قید لگائی گئی۔ سود اور قمار کی حرمت شدید ہے۔ حقیقۃً بیع ماننے میں جبکہ حقیقۃً بیع کا کوئی ثبوت اہلِ مدینہ کی روایت سے نہیں ہے محض ظاہر لفظ کی بناء پر قمار اور سود کے ایک فرد کو جائز کہنا احتیاط کے خلاف ہے۔

فی بیع العَریّۃ بالرطب او بالتمر ولم یرخص فی غیر ذٰلک :- یہ حدیث سالم عن ابن عمر عن زید بن ثابت مروی ہے، اس روایت میں اَوْ موجود ہے اگر اَوْ شک کیلئے ہے دیگر روایات میں بلا شک کے متعین طور سے بخرصہا تمرًا آیا ہوا ہے۔ اس صورت میں عرایا کے بدلہ میں تمر ہی دینا واجب ہوگا۔ عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز نہ ہوگا۔ امام نووی نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔ امام احمد کا بھی یہی مذہب ہے اسلئے کہ جب اس کے پاس رطب ہے تو رطب کے خریدنے کی کوئی حاجت وضرورت نہیں ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اَوْ تخییر کیلئے ہو۔ نسائی نے صالح بن کیسان عن الزہری کے واسطہ سے یہ روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر واؤ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح ابو داؤد نے زہری عن خارجہ عن ابیہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر واؤ کے ساتھ ہے اس بناء پر یہاں اَوْ تخییر کے لئے ہوگا۔ جس کی بناء پر عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز ہوگا بعض شوافع کا یہی مذہب ہے۔ احناف کے یہاں اس کے بدلہ میں تمر دے یا رطب دے دونوں جائز ہے اس لئے کہ یہ ہبہ ہے۔

ان تُبَاعَ بخَرصِهَا کیلًا :- خَرص بفتح الخاء مصدر ہے اور بکسر الخاء اسم مصدر الشیَ المخروص۔ خرص کی صورت یہ ہے کہ رطب کو خارص دیکھ کر اندازہ لگائے کہ تمر بن کر اسکی کیا مقدار ہوگی۔ کیلًا کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بدلہ میں جو تمر دی جائے اس کی مقدار کا تولنا ضروری ہے

اندازہ اور تخمینہ سے دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم جنس سے تبادلہ کی بناء پر اصل یہ ہے کہ دونوں کا کیل ہو مگر ایک کے درخت پر ہونے کی وجہ سے کیل ممکن نہیں مگر دوسرے میں کیل کرنا ضروری ہوگا۔

یجب ان یکون التمر الذی یشتری بہ معلوما بالکیل ولا یجوز جزافا لا نعلم فی ھذا عند من اباح بیع العرایا اختلافا۔ (مغنی ابن قدامہ ج ۴ ص ۶۹)

حدیث ابن عمر میں " ان زاد فلی وان نقص فعلی"۔ اگر اس کا کہنے والا مشتری ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں درخت کے رطب کا اندازہ لگا کر اتنی مقدار تمر دیتا ہوں، اگر بعد میں رطب میں تمر کی مقدار اس سے بڑھ گئی تو وہ زیادتی میرے لئے ہوگی اس کا تم سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر اس سے کم ہوگی تو میرا نقصان ہوگا تم سے کوئی مطالبہ نہ ہوگا۔ تو زاد کا فاعل درخت کا تمر مخروص ہے۔ اور اگر بائع کہنے والا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا ہے جس کے تمر کی مقدار اس قدر ہے۔ معاملہ کرنے کے بعد اگر تمر مخروص کم نکلا تو اس کے بدلہ میں جو زائد تمر لے رہا ہوں اس سے تمہارا کوئی تعلق نہیں اور اگر تمر مخروص کی مقدار زیادہ نکلی اور اس کے بدلہ میں جو تمر لے رہا ہوں وہ میرا نقصان ہوگا اس صورت میں زاد ونقص کی ضمیر کیل کئے ہوئے تمر کیطرف راجع ہوگی۔

باب من باع نخلا علیھا ثمر

نافع عن ابن عمر کی حدیث | من باع نخلا قد اُبرت فثمرھا للبائع الا ان یشترط المبتاع"۔

تابیر:۔ باب تفعیل سے ہے اور اسی معنیٰ میں اس کا مجرد باب نصر سے آتا ہے تلقیح کے معنیٰ میں یعنی مؤنث کھجور کے شگوفہ کو پھاڑنا پھر مذکر کے شگوفہ سے کچھ حصہ لے کر اس میں ڈالنا۔ کھجور میں بھی مؤنث مذکر کے اختلاط سے کھجور پیدا ہوتی ہے مثل انسان کے اور کبھی خود پھٹ کر مذکر کے شگوفہ کے ذرات مؤنث کے پھٹے ہوئے شگوفہ کے اندر ہواؤں کے ذریعہ چلے جاتے ہیں۔

جو چیزیں مبیع میں لغۃً داخل نہیں ہیں مگر مبیع کے ساتھ ان کا اتصال ہے یہ اتصال

کبھی برقرار رہنے کیلئے ہوتا ہے جیسے دروازہ کے اندر بعضی تالا۔ اور کبھی اتصال برقرار رہنے کیلئے نہیں ہوتا بلکہ انفصال اور الگ کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے درخت میں پھل، کھیت میں کھیتیاں۔ ایسی متصل چیزیں مبیع کے تابع ہو کر مبیع میں خود داخل نہیں ہوتی ہیں۔ مبیع کے اندر داخل کرنے کیلئے صراحت کے ساتھ ذکر کرنا لازم ہے۔ اگر صراحت کیا تو بیع میں داخل ہوں گی ورنہ نہیں اسلئے درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہوگا۔ ہاں اگر تصریح کرے گا تو داخل ہوگا۔

حدیث مذکور کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ درخت تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل بلاتصریح کے داخل نہ ہوگا۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ درخت غیر تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل داخل ہو جائیگا۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے اس لئے مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں بعد التابیر پھل درخت کی بیع میں بلاتصریح داخل نہیں ہوگا اور قبل التابیر درخت کے تابع ہو کر بلاتصریح کے بھی داخل ہو جائیگا۔ اور حنفیہ کے یہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے اس لئے بعد التابیر اور قبل التابیر درخت کی بیع میں بلاتصریح کے داخل نہ ہوگا مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس میں احناف و شوافع کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بیع کے صحیح ہونیکے لئے مبیع کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پھل کا وجود وظہور ہو گیا ہے تو درخت کے تابع نہیں ہوگا پھل کا ظہور اور وجود عام طور سے تابیر کے بعد ہوتا ہے اس لئے پھل کے ظہور اور وجود کو لفظ تابیر سے بیان کیا اور قد اُبّرت معنیٰ میں ظہرت ثمارھا کے ہے۔ اصل الابار عند اھل العلم التلقیح قال ابن عبد البر الا انہ لایکون حتیٰ ینشق الطلع وتظھر الثمرۃ فعبّر عن ظھور الثمرۃ للزومہ منہ والحکم متعلق بالظھور دون نفس التلقیح بغیر اختلاف بین العلماء وقد فسّر الخرقی الموبر بما قد تشقق طلعہ فتعلق الحکم بذلک دون نفس التابیر۔ (مغنی ابن قدامہ)

سالم عن ابن عمر کی حدیث

ابن عمر کی حدیث سالم کے واسطہ سے اس میں نافع کی روایت کی بہ نسبت ایک ٹکڑے کا اضافہ ہے "من ابتاع عبداً فمالہ للذی باعہ الا ان یشترط المبتاع" یہ ٹکڑا نافع نے نافع عن ابن عمر عن عمر سے موقوفاً نقل کیا ہے۔ نافع اور سالم ابن عمر سے روایت کرنے میں چار حدیثوں میں باہم اختلاف کرتے ہیں سالم مرفوعاً نقل کرتے ہیں نافع موقوفاً نقل کرتے ہیں تو بعض جگہ

ابن عمر کا قول بتاتے ہیں، تو بعض جگہ عمر کا قول بتاتے ہیں۔ زیادہ تر لوگوں نے سالم کے قول کو ترجیح دیا ہے قال ابن عبد البر الاحادیث الاربعۃ رفع سالم عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووقفہا نافع عن ابن عمر الاول حدیث رفع الیدین حین یکبر للرکوع وحین یرفع راسہ من الرکوع والثانی حدیث من باع عبدا ولہ مال والثالث حدیث الناس کابل مائۃ الرابع الحدیث فیما سقت السماء والعیون العشر والقول فیہما قول سالم ولم یلتفت الناس فیہما الی النافع ۔ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں سالم و نافع کا اختلاف ہے۔ سالم عبد اور نخل دونوں کی بیع کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور نافع نخل کے قصہ کو مرفوعاً اور عبد کے قصہ کو عن ابن عمر عن عمر موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ امام مسلم، نسائی اور حفاظ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ سالم اگرچہ احفظ ہیں لیکن یہاں نافع کی روایت کو ترجیح ہے اس لئے کہ انھوں نے یہاں دونوں قصوں کو الگ الگ بیان کیا ہے۔

مگر امام بخاری، امام احمد اور حفاظ کی ایک جماعت سالم کی روایت کو ترجیح دے رہی ہے اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں مرفوعاً صحیح ہیں۔ نیز نافع کے بہت شاگردوں نے یحیی بن سعید، عبد ربہ بن سعید اور سلیمان بن موسیٰ نے عبد کے قصہ کو مرفوعاً نقل کیا ہے

من باع عبدا ولہ مال فمالہ للبائع :۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غلام کے پاس جو مال ہے اس کا مالک اس کا مولیٰ اور سید ہے اور غلام کیطرف نسبت استعمال اور تصرف کے تعلق سے ہے، ملکیت کی نسبت نہیں ہے یہی مذہب امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے غلام کو مالک بنا دیا تو مالک ہو جائے گا۔

الا ان یشترط المبتاع :۔ مشتری نے غلام کے پاس جو مال ہے غلام کو اس مال سمیت خریدا تو امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہ کے یہاں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ربوا لازم نہ آئے امام مالکؒ کے یہاں بلاتفصیل کے جائز ہے یعنی غلام کے پاس جو مال ہے وہ جنس ثمن سے ہو، غیر جنس ثمن سے ہو، ثمن سے زیادہ ہو، ثمن سے کم ہو۔ ان کے یہاں اس مال کو غلام کے تابع قرار دیا جائے گا اور ثمن کو اس کے مقابل نہیں ٹھہرایا جائیگا۔ جیسے بکری کا حمل، بکری کا دودھ جو اس کے تھن میں ہے۔

باب النهى عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها وعن بيع المعاومة وهو بيع السنين

حدیثِ جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة قال عطاء فسّرها لنا جابر قال اما المخابرة فالارض البيضاء يدفع الرجل الى الرجل فينفق فيها ثم ياخذ من الثمر۔ دوسری روایت میں والمخابرة الثلث والربع واشباه ذلك قال زيد بن ابی انيسة قلت لعطاء بن ابی رباح اسمعت جابر بن عبد الله يذكرها هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم۔ پوری روایت نقل کرنیکے بعد زید نے عطاء سے یہ سوال کیا تھا جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث تفسیر سمیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے لیکن پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ مخابرہ کی تفسیر حضرت جابرؓ نے کی ہے، اسی طرح دوسری حدیث میں "ان تشترى النخل حتى تشقه والاشقاه ان يحمر او يصفر او يؤكل منه شئ"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر بھی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے منقول ہے لیکن اس کے بعد والی روایت میں تصریح ہے کہ سلیم بن حیان نے سعید بن میناء سے پوچھا کہ اشقاہ کیا چیز ہے تو سعید نے کہا تحمار وتصفار ویوکل منها۔ جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر سعید بن میناء کی ہے لیکن حافظ اسماعیلی نے حضرت جابر کی ایک حدیث نقل کیا ہے کہ سعید بن میناء کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے پوچھا ما تشقه؟ تو انھوں نے تشریح کی جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر حضرت جابر کی ہے۔

المُخَابَرة:۔ مخابرہ اور مزارعت دونوں قریب قریب ہیں: کھیت کا بٹائی پر معاملہ کرنا۔ زید بن ثابت کی حدیث ابوداؤد میں قلت ما المخابرة؟ قال ان تاخذ الارض بنصف اوثلث او ربع۔ کچھ لوگوں نے مخابرہ اور مزارعت میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ مزارعت میں بیج مالک زمین کیطرف سے ہوتا ہے، اور مخابرہ میں بیج مزدور و عامل کیطرف سے ہوتا ہے۔ مخابرہ خبار سے مشتق ہے: نرم زمین کو کہتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خبیر سے مشتق ہے جس کے معنیٰ کاشتکار کے ہیں۔ اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خُبرۃ سے مشتق ہے جس کے معنیٰ حصہ کے ہیں۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ خیبر سے مشتق ہے اس لئے کہ اسطرح

کا معاملہ پہلے ان لوگوں سے ہوا۔ مزارعۃ اور مخابرہ کی بحث آگے تفصیل سے آئے گی۔

المحاقلۃ :- بیع الزرع القائم بالحبّ کیلاً یعنی مثل مزابنہ کے۔ مزابنہ درخت کے ساتھ خاص ہے اور محاقلہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے۔

سعید بن مسیب کی حدیث جو پہلے گذر چکی ہے اس میں ایک تفسیر محاقلہ کی مخابرہ سے کی گئی ہے استکراء الارض بالقمح۔ مگر یہاں محاقلہ کے ساتھ مخابرہ کو بھی ذکر کیا گیا ہے اسلئے پہلی تفسیر اس جگہ صحیح ہے۔

بیع السنین وبیع المعاومۃ :- معاومہ عام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ سال کے ہیں جیسے مشاہرہ شہر سے ماخوذ ہے۔ باغ کے پھلوں کو کئی سال کیلئے بیچنا، مبیع معدوم ہے جس کی وجہ سے غرر وخطر ہے۔ بالاتفاق علماء کے نا جائز ہے۔

وعن الثنیا :- ثنیا کے معنیٰ استثناء کے ہیں۔ مبیع سے کچھ حصہ کا استثناء کرلینا۔ ترمذی اور نسائی میں عن الثنیا کے بعد الا ان تعلم کا اضافہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ مبیع سے مجہول حصہ کا استثناء ہو تو نا جائز ہے مثلاً کہے کہ اس غلہ کے ڈھیر کو بیچتا ہوں اتنے روپیہ میں مگر اس کے کچھ حصہ کو نہیں بیچتا تو بیع کی مقدار مجہول ہوگئی جس کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی اسے اگر استثناء کی مقدار معلوم ہے مگر اس کے ساتھ مبیع کی بھی مقدار معلوم ہو تو بالاتفاق علماء کے بیع صحیح ہے جیسے کہے کہ یہ باغ بیچتا ہوں مگر فلاں فلاں درخت کو نہیں بیچتا۔ اور اگر استثناء معلوم ہوا اور بیع کی مقدار مجہول ہو جیسے کہے کہ یہ ڈھیر بیچتا ہوں مگر اس میں سے دس کلو استثناء کرتا ہوں تو امام محمدؒ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بروایت حسن نا جائز ہے۔ ان کے یہاں استثناء کے معلوم ہونے کے ساتھ ساتھ مبیع کا بھی معلوم ہونا شرط ہے مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جسکو مستقلاً بیچنا صحیح ہے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے۔

تشقہ :- ہاء ہوز اور حاء حطی سے دونوں صحیح ہے، دونوں کے ایک معنیٰ ہیں۔

باب کراء الارض

کراء الارض کی متعدد صورتیں ہیں۔ روپیہ اشرفی یعنی نقد کے بدلہ میں یا دیگر چیزوں کے بدلہ میں جو مطعوم کے علاوہ ہوں۔ یہ صورت ائمہ اربعہ اور اکثر علماء کے نزدیک جائز ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں قلما اختلفوا فی الذھب والورق قال ابن المنذر اجمع اھل العلم علی ان

اکتراء الارض وقتا معلوما جائزٌ بالفضۃ۔ بعض علماء اس شکل کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

ناجائز کہنے والوں کی دلیل

اسی کتاب میں حضرت جابر کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیٰ عن کراء الارض وفی روایۃ لا یواجرھا وفی روایۃ لا یکریھا۔ اور حضرت رافع کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیٰ عن کراء الارض۔ اور عثمان بن سہل کی حدیث جسکو ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے کہ میرے بھائی عمران بن سہل ابورافع کے پاس آئے اور کہا کہ ہم نے اپنی فلانی زمین دوسَو روپئے میں کرایہ پر دیا ہے تو ابورافع نے کہا "دعہ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیٰ عن کراء الارض" امام نسائی نے فرمایا کہ عثمان بن سہل کی جگہ عیسیٰ بن سہل صحیح ہے۔ قال النسائی عیسیٰ بن سہل ہو الصواب۔ کراء ارض اجارہ بالذہب والفضہ ہی پر زیادہ بولا جاتا ہے، پھر عثمان بن سہل کی روایت میں تو دو سو روپئے کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے کا ذکر ہے کہ جسکو حضرت رافع نے منع فرمایا اور استدلال میں آپ کا قول "نہیٰ عن کراء الارض" کو ذکر کیا اور ابورافع کی روایت ترمذی میں ہے کہ زمین کو اس کی پیداوار کے کچھ حصہ پر یا دراہم کے بدلہ میں دیتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا۔

جمہور علماء کی دلیل

اسی کتاب مسلم میں حضرت رافع کی حدیث "نہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض قال الراوی فقلت ابالذہب والورق قال اما بالذہب والورق فلا باس بہ۔ دوسری روایت میں ہے "واما الورق فلم ینہنا" اسی طرح ثابت بن ضحاک کی حدیث میں "نہیٰ عن المزارعۃ وامر بالمواجرۃ وقال لا باس بہا" ہے اور سعد بن وقاص کی حدیث جسکو ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا ہے "نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک وامرنا ان نکریہا بذہب وفضۃ۔ اور رافع کی حدیث "نہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلۃ والمزابنۃ وقال انما یزرع ثلثۃ رجل لہ ارض فہو یزرعہا ورجل منح ارضا فہو یزرع ما منح ورجل استکری ارضا بذہب او فضۃ اخرجہ ابوداؤد وابن ماجۃ واخرجہ النسائی مسندا ومرسلا۔ یہ سب روایتیں اجارہ پر دیئے جانے کی صحت پر صریح ہیں لہٰذا جابر کی روایت کو ایک خاص شکل سے کرایہ پر دیئے جانے کی ممانعت پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت جابر ہی کی دوسری حدیث میں آیا ہوا ہے "ناخذ الارض بالثلث والربع بالماذیانات۔ اسی کو آپ نے منع فرمایا ہے یہی حال حضرت رافع کی حدیث کا ہے۔ حضرت رافع کی ایک حدیث میں ہے "انما کان الناس یواجرون علی عہد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم علی الماذ یانات واقبال الجداول واشیاء من الزرع الخ دونوں روایتوں کے راوی ایک ہی ہیں۔ ایک روایت میں عام ہے تو دوسری روایت میں خاص۔ لہٰذا اس عام کو اسی خاص پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عام کو عام رکھا جائے تو جواز کی روایت کیوجہ سے نہی کو کراہت تنزیہی اور خلافِ اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے ابن عباس اور زید بن ثابت اسکو خلافِ اولیٰ اور نہی تنزیہی پر محمول کرتے تھے۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے طاؤس فرماتے ہیں:
اخبرنی اعلمھم یعنی ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عنھا انما قال یمنح احدکم اخاہ خیرلہ من ان یاخذ علیھا خرجا معلوما۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں یغفر اللہ لرافع انا واللہ اعلم بالحدیث منہ انما اتاہ رجلان قد اقتتلا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کان ھذا شانھم فلا تکروا المزارع اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ۔
(۲) زمین کو کرایہ پر دینے کی دوسری شکل یہ ہے کہ وہ کرایہ مطعومات کے قبیل سے ہو چاہے وہ مطعوم غلہ وغیرہ ہو یا غلہ کے سوا اور کوئی مطعوم ہو جیسے دودھ یا شہد۔ اس طرح کرایہ پر دینا ائمہ ثلثہ کے نزدیک جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک ناجائز ہے۔

امام مالک کی دلیل

اسی کتاب میں حضرت رافع کی حدیث "کنا نحاقل الارض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنکریھا بالثلث والربع والطعام المسمیٰ" تو آپ نے اسکو منع فرمادیا۔ دوسری روایت میں ہے تواجرھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الربیع او الاوسق من التمر والشعیر قال لا تفعلوا۔ اور اسی ابو رافع کی حدیث ابوداؤد میں ولا یکاریھا بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمی۔ ان روایتوں میں طعام مسمیٰ اور اوسق من التمر والشعیر کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا گیا ہے۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

حضرت رافع کی حدیث میں ہے اما شئی معلوم مضمون فلا باس بہ۔ اور اسی حدیث میں ہے کہ وہ لوگ ایک مخصوص شکل میں کرایہ پر دیتے تھے اسکو آپ نے منع فرمایا۔ اس لئے حضرت رافع کی حدیث میں اوسق من التمر والشعیر الطعام المسمیٰ کی ممانعت کو اس شکل پر محمول کیا جائیگا جو مضمون اور ذمہ میں نہ ہو بلکہ اس کی شکل یہ ہوگی کہ اس کھیت سے جو غلہ پیدا ہوگا اس میں اتنا اتنا کرایہ کے طور پر دینا ہوگا، نیز اس حدیث کا یہ بھی جواب ہوسکتا ہے کہ ربع ثلث کے ساتھ ساتھ طعام مسمیٰ اور اوسق من التمر والشعیر کی بھی قید لگا دیا ہو جس کو آپ نے منع فرمایا۔ اور یہ شکل بالاتفاق ممنوع ہے۔ اس کے ساتھ یہ

بات بھی ثابت ہوئی کہ حضرت رافع کی حدیث مضطرب ہے اسی لئے امام احمد کبھی فرماتے حدیث رافع ضروبٌ اور کبھی کہتے حدیث رافع الوانٌ۔ اور اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممانعت کی حدیث کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا جائے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث میں ہے۔

(۳) زمین کو کرایہ پر دینے کی تیسری شکل مزارعت ہے، یعنی پیداوار کے جزو مشاع ثلث ربع نصف کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دیا جائے۔ مزارعت کا معاملہ مستقلاً کیا جائے یا مساقات کے ضمن میں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں تو جائز ہے اور مستقلاً یہ معاملہ کیا جائے تو ناجائز ہے۔ امام احمد اور صاحبین کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں کیا جائے یا مستقلاً ہر دو صورت جائز ہے اور احناف کے یہاں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل

ثابت بن ضحاک کی حدیث جو مسلم شریف میں ہے کہ نھی عن المزارعۃ۔ حضرت جابر کی حدیث نھی عن کراء الارض اور ایک روایت میں ہے نھیٰ ان توخذ للارض اجرًا او حظًا۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نھیٰ عن المحاقلۃ۔ اسی طرح ابو سعید اور رافعؓ کی احادیث، زید بن ثابت کی حدیث جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے قال نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن المخابرۃ قلت ما المخابرۃ قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ رافع کی حدیث جو مسلم میں ہے فنکریھا علی الثلث والربع تو آپ نے منع فرمایا۔ انھیں کی روایت ابو داؤد میں ہے لا یکاریھا بالثلث والربع اور ابو داؤد میں حضرت جابر کی حدیث میں من لم یذر المخابرۃ فلیاذن بحرب من اللہ ورسولہ۔ مزارعت کے جواز کے قائلین نے حدیث خیبر سے استدلال کیا کہ آپ نے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ فرمایا۔ امام ابو حنیفہ کیطرف سے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ خیبر کا معاملہ بطور مزارعت کے نہیں تھا بلکہ یہ معاملہ بطور خراجِ مقاسمہ کے تھا خراج ولگان جو اراضی پر لگائی جاتی ہے اس کی دو قسم ہے۔ خراج موظف خراج مقاسمہ خراج موظف کی شکل یہ ہے کہ غلہ کی ایک معین مقدار یا دراھم و دنانیر کی ایک معین مقدار زمین والوں پر مقرر کی جائے خراج مقاسمہ کی شکل یہ ہے کہ پیداوار کا ایک جزو مشاع معین ثلث ربع نصف مقرر کیا جائے۔ خلیفہ اور امام کو مفتوح غیر مسلم قوم اور انکی اراضی کے بارے میں اختیار ہے کہ اپنی صوابدید کے ساتھ جس طرح کا چاہے معاملہ کرے۔ اسی طریقہ میں سے ایک طریقہ یہ ہے

کہ انکی رقاب پر منّ اور احسان کرے اور زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کرے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کو مزارعت مان لیا جائے تو یہ روایت مبیح ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں محرم ہیں پھر یہ روایت فعلی ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں قولی ہیں مبیح و محرم میں تعارض ہو اسی طرح قولی و فعلی میں تعارض ہو تو محرم روایتوں اور قولی روایتوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔

امام صاحب کے مذہب کی تحقیق

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں مزارعت کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مزارعت کی ایک صورت کھیت کو پیداوار کے ثلث ربع پر دینا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اسکو فاسد کہا ہے اور میرے نزدیک شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ جب اس کو فاسد کہتے ہیں تو مزارعت کے مسائل کو کیوں بیان فرمایا ہے۔ علامہ شامی نے خلاصہ کیواسطے سے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام صاحب کو احساس تھا کہ لوگ میرے قول کو اختیار نہیں کریں گے اسلئے جن لوگوں نے جائز قرار دیا ان کے قول کو سامنے رکھ کر مزارعت کے مسائل کو متفرع کیا ہے۔ وفی الشرنبلالیۃ عن الخلاصۃ انّ الامام فرّع ھذہ المسائل فی المزارعۃ علی قول من جوزھا لعلمہ ان الناس لایاخذون بقولہ ص۱۷۴ جلد خامس۔ اس کے علاوہ شامی نے ایک دوسری بات نقل کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے تحریم کے طور پر منع نہیں کیا ہے" قضی ابو حنیفۃ بفسادھا بلا حد ولم ینہ عنھا اشد النھی کما فی الحقائق ویدل علیہ انہ فرع علیھا مسائل کثیرۃ" اور شاہ انور صاحب علیہ الرحمہ نے حاوی القدسی سے نقل کیا ہے کہ ھما ابو حنیفۃ ولم ینہ عنھا اشد النھی۔ ان سب عبارتوں کا ایک ہی مطلب ہے کہ امام کا منع فرمانا احتیاط اور ورع کے قبیل سے ہے اس لئے کہ امام صاحب کو اگر یہ احساس تھا کہ لوگ میرے قول پر عمل نہیں کریں گے لہٰذا دوسرے کے قول پر میں مسائل متفرع کر دوں تا کہ لوگ اس پر عمل کریں یہ خود دلیل ہے اس بات کی کہ امام صاحب کا منع فرمانا حرمت کی بنا پر نہیں تھا اسلئے کہ محرمات میں تساہل نہیں ہوتا ہے ورع اور احتیاط میں تساہل کیا جاتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل رافع ابن خدیج کی روایت جس میں ثلث و

ربع پر زمین کو دینے سے منع فرمایا، اسی طرح حضرت جابر کی روایت میں مذکور ہے کہ لوگ ثلث ربع اور نصف پر زمین دیا کرتے تھے تو آپ نے منع فرمادیا اسی طرح حضرت جابر کی روایت جو ابوداؤد میں ہے "من لم یذر المخابرۃ فلیاذن بحرب من اللہ ورسولہ۔ ثابت بن ضحاک کی حدیث نھی عن المزارعۃ۔ اسی طرح آپ نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے اور مخابرہ کی تفسیر زید بن ثابت سے ابوداؤد نے نقل کیا ہے" ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ دوسری طرف مساقات کی حدیث ابن عمر کی عامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل خیبر بشطر مایخرج منھا من ثمر او زرع۔ اور دوسری روایت میں "دفع الی یھود خیبر وارضھا علی ان یعملوھا من اموالھم ولرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شطر ثمرھا۔ ان مختلف حدیثوں کی بنیاد پر ان تمام احادیث میں جمع کرنا ضروری ہے اور جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ اباحت کی احادیث کو منسوخ قرار دیا جائے یا ممانعت کی احادیث کو مستقلاً مزارعت پر محمول کیا جائے اور اباحت کی احادیث ایسی مزارعت پر محمول کی جائے جو مساقات کے ضمن میں ہو۔

صاحبینؒ اور امام احمدؒ کی دلیل

یہ حضرات مستقلاً مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں، اسی طرح جو مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو اسکو بھی جائز کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث جس میں آپ نے خیبر کے باغات اور زمینوں کو بٹائی پر دیا یہ روایت ابن عمر سے مروی ہے اور حضرت عمرؓ ابن عباس، جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کہ مہاجرین وانصار نے آپس میں بٹائی کا معاملہ کیا لما قدم المھاجرون المدینۃ قاسمھم الانصار علی ان یعطوا ثمار اموالھم یکفوھم المؤنۃ والعمل۔ اس کے علاوہ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی، سعد بن وقاص، عبداللہ بن مسعود، عمر بن عبدالعزیزؒ قاسم اور عروہ اور آل ابی بکر اور آل عمر اور آل علی اور ابن سیرین یہ سب مزارعت کراتے تھے۔ اور ابن ماجہ میں طاؤس سے روایت ہے" ان معاذ بن جبل اکری الارض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان علی الثلث والربع فھو یعمل بہ الی یومک ھذا۔ الغرض تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہے اور کوئی بھی اس کا مخالف نہیں ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ معاملہ کرتے رہے یہاں تک کہ آپکی وفات ہوگئی خلفاء راشدین برابر اس پر عمل کرتے رہے ان کے خاندان کے لوگ بھی برابر اس پر عمل کرتے رہے۔ پھر کس طرح سے یہ حکم منسوخ ہو سکتا ہے اس لئے کہ

نسخ آپکی زندگی میں ہوسکتا ہے آپکی وفات کے بعد منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اگر آپکی زندگی میں منسوخ ہوا تو خلفاء راشدین نے کیسے عمل کیا، اس کا منسوخ ہونا ان پر کیسے مخفی رہا جبکہ خیبر کا قصہ معروف ومشہور ہے اور نسخ کی روایت کرنیوالا کوئی نہیں ہے۔ اسی لئے امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ مساقات اور مزارعت کو مکروہ سمجھتے تھے، ابن ابی لیلی اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، امام ابوحنیفہ اور دوسرے مکروہ قرار دینے والے ابورافع کی حدیث سے استدلال کرتے تھے جابر کی حدیث سے استدلال کرتے تھے ہم لوگ خیبر والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور امام ابویوسف نے فرمایا کہ تمام فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں سوائے اہل کوفہ کی اس جماعت کے جس کو میں نے بیان کیا۔ اس مسئلہ میں سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ جائز اور صحیح ہے فکان احسن ماسمعنا فی ذٰلک واللہ اعلم ان ذٰلک جائز مستقیم اتبعنا الاحادیث التی جاءت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مساقاۃ خیبر لانھا اوثق عندنا واکثر واعم مما جاء فی خلافھا من الاحادیث۔ اس کے بعد خیبر کے بٹائی دینے والے قصہ کو ذکر کیا اور ابوجعفر سے اس قصہ کو نقل کیا اور ابوبکر وعمر وعثمان کے بارے میں نقل کیا کہ وہ زمین بٹائی پر دیتے تھے پھر فرمایا فھٰذا احسن ماسمعنا فی ذٰلک واللہ اعلم وھو الماخوذ عندنا۔ حضرت رافع کی حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حضرت رافع جس طرح کی بٹائی کو ذکر کرتے ہیں اس میں جزو شائع نہیں رہتا ہے اس لئے کہ کسی روایت میں نقل کرتے تھے "فنکریھا بالثلث والربع والطعام المسمی" کسی میں نقل کرتے ہیں انما کان الناس یواجرون علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الماذیانات واقبال الجداول واشیاء من الزرع فیھلک ھٰذا ویسلم ھٰذا ویسلم ھٰذا ویھلک ھٰذا فلم یکن للناس کراء الا ھٰذا فلذٰلک زجر عنہ۔ اسی طرح حضرت جابر کی روایت میں ہے "کنا نخابر علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنصیب من القصری ومن کذا۔ ان صورتوں میں غرر اور جہالت لازم آتی ہے اسی طرح سعد بن ابی وقاص کی روایت میں کانوا یکرون مزارعھم بما یکون علی السواقی وما سعد بالماء (ابوداؤد) اسی لئے تو امام لیث نے رافع کی حدیث نقل کرنیکے بعد فرمایا: وکان الذی نھی من ذٰلک مالو نظر ذو الفھم بالحلال والحرام لم یجیزوہ لما فیہ من المخاطرۃ رواہ البخاری۔ اسی طرح دوسری حدیثیں جو مزارعت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اسی شکل پر محمول کرنا چاہئے جو بالاتفاق فاسد ہے اور اس شکل پر محمول کرنے کی دلیل خود ان احادیث

میں موجود ہے۔ پھر رافع کی حدیث حد درجہ مضطرب ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں حدیث رافع الوان، حدیث رافع ضروب۔ پھر کبھی رافع اس طرح بیان کرتے ہیں جس میں علی الاطلاق کرایہ کی ممانعت ہے جو اجماع کے خلاف ہے، کبھی ایسی شکل بیان کرتے ہیں جو بالاتفاق فاسد ہے، کبھی براہ راست نقل کرتے ہیں، کہیں یہ کہتے ہیں کہ میرے بعض چچا نے بیان کیا، کبھی ظہیر بن رافع کا نام لیتے ہیں۔ جب حدیث میں اس قدر اضطراب ہے کہ صرف یہی حدیث ہوتی اور اس کے خلاف کوئی دوسری حدیث نہ ہوتی تو اس پر عمل متروک ہوتا ہو ایسی حدیث کو کس طرح ان احادیث سے مقدم کیا جاسکتا جو خیبر کے بارے میں وارد ہے جس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے اور اس کے مطابق تمام خلفاء راشدین اور صحابہ نے عمل کیا۔ پھر حضرت رافع کی حدیث پر فقہا صحابہ میں زید بن ثابت اور ابن عباس نے انکار کیا۔ زید بن ثابت نے فرمایا: انا اعلم بذلك انما سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلین قد اقتتلا فقال ان کان هذا شانکم فلا تکروا المزارع۔ ابن عباس نے فرمایا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینه عنها۔ پھر اگر یہ تمام روایتیں صحیح بھی ہوں اور تاویل اور جمع ممکن نہ ہو اور نسخ ہی کی بات کرنا ضروری ہو تو خیبر کی حدیث کو منسوخ کہنا ممکن نہیں کیونکہ آپکی وفات تک اس پر عمل ہوتا رہا اور خلفاء راشدین کے دور میں بھی اس پر عمل ہوتا رہا۔ ابن عمر نے رافع کی حدیث کو سنکر از راہِ احتیاط مزارعت کا معاملہ چھوڑ دیا یہ نہیں ہے کہ اس کو نا جائز کہتے تھے اس لئے کہ رافع سے پوچھنے کے بعد بھی وہ یہی کہتے تھے کہ ممانعت تو ان شرائط کی بنیاد پر تھی خیبر کے معاملہ کو امام ابو حنیفہ کی دلیل میں خراج مقاسمہ پر محمول کیا گیا تھا مگر اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے خیبر کو فتح کیا تھا، نبی کریم علیہ السلام نے خیبر کو چھتیس ۳۶ حصے پر منقسم فرمایا تھا اٹھارہ ۱۸ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ ۱۸ حصہ غانمین میں تقسیم فرمادیا تھا وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں تھی اسی لئے عمر بن خطاب نے اپنے زمانہ میں جب یہودیوں کو جلاوطن کیا تو زمین کا کوئی معاوضہ نہیں دیا۔ ممانعت کی بعض حدیثوں کو ایسی شکل پر محمول کرنا چاہئے جو بالاتفاق فاسد ہے اور بعض حدیثوں کو نہی تنزیہی پر محمول کرنا چاہئے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث اور زید بن ثابت کی حدیث میں ہے۔

امام مالک اور امام شافعیؒ نے جمع کی جو صورت اختیار کی ہے اس جمع پر کوئی حدیث دلیل نہیں ہے۔ پھر ایسا بڑا شہر جس کی پیداوار چالیس ہزار وسق تھی اس میں کوئی خالص زمین

نہ ہو یہ بہت بعید بات ہے اور اگر باغات کے اندر جو زمینیں ہیں اس کا معاملہ فرمایا ہوا ور باغات سے الگ زمینوں کے ساتھ معاملہ نہ فرمایا ہو اگر ایسا ہوتا تو راوی ضرور اس کا ذکر کرتا مگر سب لوگ قصہ کو بلا تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔ پھر انکی تاویل پر خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کے عمل کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور ان کے احکام سے سب سے زیادہ واقف تھے۔

فصيبٌ من القِصْرِيّ :- قصری بروزن قبطی یہی مشہور ہے۔ بعض لوگوں نے قُصْرِیٰ بروزن بُشریٰ پڑھا ہے: بھوسا اور بھوسی، گاہنے کے بعد بھوسا اور بھوسا میں جو دانے رہ جاتے ہیں۔

بالماذيانات :- ذال معجمہ کے کسرہ کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے فتحہ کے ساتھ بھی پڑھا ہے: نہر، نالی، مسایل المیاہ۔ مراد نالیوں پر اور اس کے آس پاس جو اگا ہوا ہو۔ مجاز مرسل کے طور پر محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے یا مجاورت کی بناء پر مراد لیا گیا ہے۔ اقبال الجداول۔ اقبال قُبل کی جمع ہے قاف کے ضمہ کے ساتھ: آگے کا حصہ۔ جداول جدول کی جمع ہے: چھوٹی نہر۔

الربيع اس کے بھی یہی معنیٰ ہیں۔ ربیع کی جمع اربعاء۔ جیسے نبی کی جمع انبیاء۔

لانری بالخبر بأساً خبر خاء کا ضمہ، فتحہ، کسرہ تینوں صحیح ہے۔ کسرہ زیادہ مشہور ہے۔ خبر مخابرہ کے معنیٰ میں ہے۔ حتیٰ کان عام اول۔ اول کو مرفوع و منصوب دونوں پڑھنا صحیح ہے معنیٰ موجودہ سال سے پہلے۔ اول کا استعمال کئی طرح ہوتا ہے (۱) اسم جس میں ظرفیت کے معنیٰ نہ پائے جاتے ہوں۔ مبدأ شی۔ اسی طرح قدیم کے معنیٰ میں بھی۔ اس کے مقابل میں آخر بولا جاتا ہے اس اول کیلئے ثانی کا ہونا ضروری نہیں ہے ھذا اول ما اکتسبت۔ (۲) اسم تفضیل اسبق کے معنیٰ میں۔ اس وقت غیر منصرف ہو گا لقیتہ عاما اولَ من عامنا۔ (۳) سابق کے معنیٰ میں اس وقت منصرف ہو گا لقیتہ عاما اولاً (۴) ظرف بمعنیٰ قبل اس پر قبل کے سارے احکام جاری ہوں گے عامٌ اولٌ صفت موصوف بمعنیٰ سابق عام متقدم من غیر تعیین۔ عامٌ اولُ بمعنیٰ الاسبق من عامنا الحال۔ عامٌ اولُ قبلُ کے معنیٰ میں مضاف الیہ محذوف مگر اس کے لفظ کی نیت ہے۔ بمعنیٰ عام قبل العام الحالی۔ یہاں حتیٰ کان عام اول میں عام اول مرفوع غیر منصرف اسبق کے معنیٰ میں: موجودہ سال سے پہلے سال۔ عامٌ اولَ ظرفیت کی بناء پر اسی معنیٰ میں۔

کتاب المساقاۃ

مساقاۃ، درخت، باغ کسی کو دینا کہ اس میں پانی دے اور دیگر چیزوں کی نگرانی کرے اس کے ایک جزو شائع معلوم کے بدلہ میں۔ مساقاۃ۔ سقی سے ماخوذ ہے چونکہ اہل حجاز کو پانی دینے اور سینچنے کی زیادہ ضرورت تھی اس لئے اس عمل کو مساقاۃ سے تعبیر کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کیطرح مساقات بھی ناجائز ہے انکی دلیل اور مذہب کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے نزدیک شرائط معلومہ کے ساتھ جائز ہے۔ اور مساقاۃ ہر پھلدار درخت میں جائز ہے، امام شافعی کے یہاں صرف کھجور اور انگور میں جائز ہے۔ امام شافعی کا خاص کرنا انگور اور کھجور کے ساتھ اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے جبکہ ابن عمر کی روایت " ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر بشطر مایخرج منھا من ثمر او زرع" میں ثمر کا لفظ عام ہے اور کوئی باغ والا شہر اس میں کھجور اور انگور کے سوا کوئی درخت نہ ہو تعجب خیز ہے پھر بعض روایتوں میں "بشطر مایخرج من النخل والشجر" آیا ہوا ہے پھر دیگر پھلدار درخت کھجور اور انگور کے مشابہ ہیں جیسے کھجور اور انگور کے اندر مساقاۃ کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح سے ان پھلوں میں بھی ضرورت ہے جس سے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اس کو جائز کہا جائے۔

نقرکم بھا علی ذلک ماشئنا:۔ یہودیوں کی درخواست پر وہاں پر انکو رہنے دیا ورنہ فتح ہونے کے بعد انکو وہاں سے چلے جانا چاہئے تھا۔ انھوں نے درخواست کی کہ آپ لوگوں کو اتنی فرصت نہیں ہے کہ اس کی دیکھ ریکھ کر سکیں اور جوتیں بوویں۔ تو آپ نے منظور فرمالیا مگر اس کے ساتھ بتلا دیا کہ تمہارا یہاں پر رکنا اور ٹھہرنا دائمی نہیں ہوگا ہم جب چاہیں گے شہر بدر کردیں گے "فسألت الیھود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقرھم بھا علی ان یکفوا عملھا ولھم نصف الثمر فقال لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقرکم بھا علی ذلک ماشئنا۔

عقدِ مساقات ومزارعت عقود لازمہ میں سے ہے یا عقود غیر لازمہ میں سے؟

امام احمد کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عقود غیر لازمہ اور جائزہ میں سے ہے مثل مضاربت کے۔ جس طرح مضاربت میں

کسی مدت کا مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، اسی طرح مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے اسی لئے نبی علیہ السلام اور نہ ان کے خلفاء نے کوئی مدت مقرر کی۔ اور آپ نے فرمایا "نقرکم بھا علیٰ ذٰلک ما شئنا" ائمہ ثلثہ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ عقود لازمہ میں سے ہے اس لئے اس میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ اور مساقات اجارہ کے مثل ہے جس طرح اجارہ میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے اسی طرح اس میں بھی مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ شامی میں مزارعت کی شرائط کو بیان کرتے ہوئے مدت کا ذکر ضروری قرار دیا "ای مدۃ متعارفۃ فتفسد بما لا یتمکن فیھا منھا و ما لا یعیش الیھا احدھما غالباً وقیل فی بلادنا تصح بلا مدۃ ویقع علیٰ اول زرع واحد وعلیہ الفتویٰ (مجتبیٰ وبزازیہ)

عبارۃ البزازیۃ وعن محمد جوازھا بلا بیان المدۃ وتقع علیٰ اول زرع یخرج واحد وبہ اخذ الفقیہ وعلیہ الفتویٰ، وانما شرط محمدؒ بیان المدۃ فی الکوفۃ ونحوھا لان وقتھا متفاوت عندھم وابتداءھا وانتھاءھا مجھول عندھم" ج ۵ ص ۱۷۴۔

اسی طرح مساقات کے باب میں ہے" بیان المدۃ لیس بشرط استحسانا للعلم بوقتہ عادۃً لان الثمرۃ لادراکھا وقت معلوم قلما یتفاوت بخلاف الزرع......... فاذا کان لابتداء الزرع وقت معلوم عرفاً جاز ایضا وتقدم ان علیہ الفتویٰ۔ اس سے معلوم ہوا کہ علماء احناف کے یہاں مفتی بہ قول کے مطابق مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے موسم کے ایک پھل اور کھیت کی ایک پیداوار پر یہ عقد ہوگا۔ پھر جانبین میں سے کسی نے فسخ نہیں کیا اور عامل نے اپنا کام شروع کر دیا تو سکوت کیوجہ سے دوسرے موسم کیلئے عقد منعقد ہو جائے گا جس طرح اجارہ میں یہی مسئلہ ہے کہ "اجرحانوتا کل شھر بکذا صح فی واحد فقط واذا مضی الشھر فلکل فسخھا وفی کل شھر سکن فی اولہ صح العقد فیہ۔

اور جمہور علماء "نقرکم بھا علیٰ ذٰلک" کا جواب دیتے ہیں کہ یہ عقد مساقات کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ وہاں رہنے کی جو اجازت مانگی تھی اس کے ساتھ اس کا تعلق ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ہم تم سے جو مساقات و مزارعت کا معاملہ کر رہے ہیں یہ بیع و نکاح کیطرح لازمی نہیں ہے بلکہ مدت ختم ہونے کے بعد ہم چاہیں گے تو دوسرا معاملہ کریں گے اور چاہیں گے تو نکال باہر کریں گے۔

حتیٰ اجلاھم عمر الیٰ تیماء واریحاء۔ تیماء اور اریحاء الف ممدودہ کے ساتھ یہ دو شہر

ملک شام کے راستہ میں پڑے ہیں۔

حضرت عمرؓ کے جلاوطن کرنے کیوجہ

جب مسلمانوں کے اہل وعیال زیادہ ہوگئے وہ خود اپنی زمین پر کام کرنیکے قابل ہوگئے اس کے ساتھ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا تھا لایجتمع بجزیرۃ العرب دینان جس کی بنا پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اہل کتاب میں کسی کے پاس ہم مسلمانوں سے عہد نامہ ہو تو لاکر دکھلائے ورنہ میں تم لوگوں کو جلاوطن کروں گا۔ پھر یہودیوں نے شرارت بھی شروع کردی تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمر اپنے باغ کی دیکھ ریکھ کے سلسلہ میں خیبر گئے تھے تو کچھ یہودیوں نے مکان کی چھت سے نیچے گرادیا تھا جس سے ان کے ہاتھ اور پیر کا جوڑ اکھڑ گیا تھا۔ حضرت عمر نے تقریر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے معاملہ فرمایا تھا اور فرمایا تھا کہ نقرکم ما اقرکم اللہ۔ اور عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ ہوا وہاں پر یہودیوں کے علاوہ ہمارا کوئی دشمن نہیں ہے میرا ارادہ ان لوگوں کو جلاوطن کرنے کا ہے۔ جب حضرت عمر نے اس کا پختہ ارادہ کرلیا تو ابوالحقیق کے لڑکوں میں سے کوئی آیا اور عمر بن خطاب سے کہنے لگا کہ کیسے آپ ہم لوگوں کو شہر بدر کریں گے جبکہ ہم کو یہاں آپ کے نبی نے رکھا ہے اور ہم سے معاملہ کیا ہے۔ تو حضرت عمر نے کہا کیا تو سمجھتا ہے کہ میں بھول گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول جسکو تجھ سے فرمایا تھا کہ تمہارا کیا حال ہوگا جب تم خیبر سے نکالے جاؤ گے اور تم کو تمہارے اونٹ دوڑاتے ہوئے لے جائیں گے۔ تو اس نے کہا کہ یہ مذاق تھا۔ عمر نے فرمایا کہ تو جھوٹ کہتا ہے۔ پھر حضرت عمر نے ان لوگوں کو جلاوطن کیا اور ان لوگوں کو پھلوں کی قیمت دیا۔ اسی طرح اور دیگر اموال اونٹ اور دوسری چیزوں کی، مگر زمین کی قیمت نہیں دیا اس لئے کہ زمین مسلمانوں کی تھی۔

"خیّر ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یقطع لهن الارض والماء او یضمن لهن الاوساق کل عام۔ خیبر کے فتح کرنیکے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو چھتیس ۳۶ حصوں پر تقسیم فرماکر اٹھارہ ۱۸ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ ۱۸ حصوں کو غانمین میں تقسیم فرمادیا اور پھل کا خمس نکال کر حصوں پر تقسیم فرمادیتے" وکان الثمر یقسم علی السهمان من نصف خیبر فیاخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس۔ نبی کریم علیہ السلام کا حصہ اور خمس میں جو آپکو استحقاق حاصل تھا اس میں سے اپنی ازواج مطہرات کو خرچ دیتے تھے۔

نکان یعطی ازواجہ کل سنۃ مائۃ وسق ثمانین وسقا من تمر وعشرین وسقا من شعیر حضرت عمرؓ نے جب یہودیوں کو جلاوطن کر کے اس کا خمس نکال کر غانمین کو ان کے حصے دیئے تو ازواج مطہرات کو اختیار دیدیا کہ چاہیں تو حسب دستور ہر سال سو وسق لیا کریں اور چاہیں تو اس مقدار کو حاصل کرنے کیلئے اتنی زمین اور پانی جاگیر کے طور پر دوں۔ تو کچھ ازواج مطہرات نے حسب دستور سو وسق پیداوار ہی لینے کو ترجیح دیا اور کچھ ازواج مطہرات نے زمین کی جاگیر کو اختیار کیا۔ حضرت عائشہ وحفصہ رضی اللہ عنہما نے زمین اور پانی کو اختیار کیا نبی کریم علیہ السلام کا حصہ ازواج مطہرات اور دیکھ ریکھ کرنے والوں کے خرچہ کے بعد جو بچے وہ سب صدقہ ہے اور زمین وقف ہے اس لئے اس کو ملکیت کے طور پر کسی کو نہیں دیا جاسکتا ہے، اسی طرح خیبر کی زمین میں اٹھارہ حصے جو بیت المال میں تھے اگر وہ وقف تھے تو اس کو بھی بطور ملکیت کے نہیں دیا جاسکتا ہے۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان ازواج مطہرات کو زمینیں بطور ملکیت کے نہیں دی تھیں بلکہ بطور ارصاد کے دی تھیں کہ اس کی پیداوار سے نفع اٹھائیں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی۔

باب فضل الغرس والزرع

ام مبشر انصاریہ کا ایک باغ تھا، یہ ام مبشر انصاریہ زید بن حارثہ کی بیوی تھیں۔ ان کی ایک دوسری کنیت ام معبد بھی ہے۔ ان کو ام بشیر بھی کہا جاتا ہے۔ آپؐ ان کے باغ میں تشریف لے گئے اور کھجور کے ایک درخت کے بارے میں پوچھا کہ اس کو کس نے لگایا ہے، مسلمان یا کافر نے؟ تو انھوں نے کہا کہ مسلمان نے۔ تو آپؐ نے فرمایا" لا یغرس مسلم غرسا ولا یزرع زرعا فیاکل منہ انسان ولا دابۃ ولا طیر الا کانت لہ صدقۃ الی یوم القیامۃ" مسلم کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ یہ ثواب اور اجر مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے، کافر اس اجر و ثواب سے محروم ہوگا۔ ابوایوب انصاری کی حدیث مسند احمد میں" مامن رجل یغرس" کے ساتھ مروی ہے جس کی بنا پر کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ ثواب مومن وکافر دونوں کو حاصل ہوگا۔ کافر کو بایں طور کہ دنیاوی رزق میں کشادگی ہو مصائب اور بلا کو دفع کیا جائے اور ممکن ہے کہ آخرت میں عذاب میں تخفیف کی شکل میں ہو۔ علامہ عینی مامن عبد کو مقید کرتے ہیں مسلم کے ساتھ۔ وہ کہتے ہیں کہ" فان قلت قولہ

علیہ السلام فی بعض طرق ھٰذا الحدیث مامن عبد وھو یتناول المسلم والکافر قلت یحمل المطلق علی المقید۔

الا کانت لہ صدقۃ الیٰ یوم القیامۃ۔ پودا لگانے کا ثواب برابر اسکو ملتا رہے گا جب تک اس سے لوگ نفع اٹھاتے رہیں گے۔ معاذ بن انس کی حدیث جسکو مسند احمد میں نقل کیا گیا ہے "ما انتفع من خلق الرحمٰن" اھ۔ اگرچہ وہ مر جائے یا اس کی ملکیت سے نکل جائے اور دوسرے کی ملکیت میں داخل ہو جائے۔ اور قیامت تک اس کا اجر و ثواب ملتا رہے گا یہاں تک کہ اگر قیامت تک باقی رہے گا تو قیامت تک اس کا ثواب ملتا رہے گا۔ اور امام نووی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس درخت سے اور اس کھیتی سے دوسرا درخت اور دوسری کھیتیاں پیدا ہوتی رہیں تو بھی اسی طرح برابر ثواب ملتا رہے گا" قال النووی ان اجر فاعلی ذٰلک مستمر مادام الغرس والزرع وما تولد منہ الیٰ یوم القیامۃ"۔ اس حدیث سے یہ بھی پتہ چلا کہ اسکو برابر ثواب ملتا رہے گا اگرچہ اس نے ثواب کی نیت سے درخت نہ لگایا ہو اور کھیتی نہ کی ہو قال العینی وفیہ حصول الاجر للغارس والزارع وان لم یقصد ذٰلک حتیٰ لو غرس وباعہ او زرع وباعہ کان لہ بذٰلک صدقۃ لتوسعتہ علی الناس فی اقواتھم کما ورد الاجر للجالب وان کان یفعلہ للتجارۃ۔ اور انما الاعمال بالنیات کا تقاضا یہ ہے کہ جب نیت ہو تو ثواب ملے اور جب اس نیت سے نہ ہو تو ثواب نہ ملے۔ اس میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ فعل اختیاری جس کو مباشرۃً انجام دے رہا ہے اس کے ثواب کے لئے نیت شرط ہے اور جو فعل سببیت کے طور پر صادر ہو رہا ہے اس کے ثواب و عذاب کے لئے نیت شرط نہیں ہے۔ جب سبب کا تحقق ہو گا نتیجہ مرتب ہو گا۔ نبی کریم علیہ السلام کے قول "مَنْ سَنَّ سنۃً حَسَنَۃً فلہٗ اجرھا واجرُ مَنْ عَمِلَ بِھَا" کی وجہ سے۔ جس کا حاصل یہ نکلے گا کہ اگر ثواب کی نیت سے پودا لگایا ہے یا کھیتی کیا ہے تو اسی وقت سے اس کا ثواب ملنا شروع ہو جائے گا اور اگر نیت نہیں کی ہے تو جب سے اس سے نفع اٹھایا جائے گا اسوقت سے ثواب ملنا شروع ہو گا۔

زراعت اور باغ لگانے کی فضیلت

اس حدیث کی وجہ سے زمین وغیرہ لیکر اس میں کھیتی کرنا باغ لگانا اس کی اباحت بلکہ استحباب ثابت ہوتا ہے اور حدیث ابن مسعود "لا تتخذوا الضیعۃ

فترکنوا الی الدنیا، قال الترمذی حدیث حسن۔ اور ابوامامہ باہلی کی حدیث کہ آپ نے کھیت جوتنے کا ہل اور دوسرے آلاتِ زراعت دیکھے تو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا " لایدخل ھٰذا البیت قوم الا ادخلہ اللہ الذل "۔ اس طرح کی احادیث محمول ہیں ایسے اشتغال و انہماک پر جو دین میں غفلت کا باعث ہو اور قابلِ لحاظ چیزوں کو ملحوظ نہ رکھنے پر۔ اسی طرح سے اور دوسری حدیثوں کو اسی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا جو دیگر پیشوں کے بارے میں وارد ہیں۔ اس لئے کہ دنیا من حیث ہو ہو اس سے اجتناب شریعت میں مطلوب و مقصود نہیں ہے بلکہ جو دنیا اللہ اور آخرت سے غفلت پیدا کرے اس سے اجتناب کا حکم ہے۔ جو چیزیں دنیا و آخرت دونوں میں مضر ہوں یا دنیا کے اعتبار سے نافع اور آخرت کے اعتبار سے مضر ہوں یا غیر مفید ہوں وہ مذموم ہیں۔ پس جو دنیا واجبات سے غافل کرے یا اس سے محرمات کا ارتکاب لازم کرے اس سے اجتناب لازم و واجب ہے اور جو دنیا مستحبات سے غافل کرے اس سے اجتناب مستحب ہے۔

کون سا پیشہ افضل ہے؟

پیشوں کے باب میں کون سا پیشہ افضل ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے زراعت کو افضل قرار دیا ہے تو بعض لوگوں نے صنعت و دستکاری کو اور بعض لوگوں نے تجارت کو۔ جو لوگ صنعت و دستکاری کو افضل بتلاتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں نبی اکرم علیہ السلام کی حدیث سے جو مقدام بن معدی کرب کے واسطہ سے مروی ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اکل احد طعاما قط خیرا من ان یاکل من عمل یدہ وان نبی اللہ داؤد علیہ السلام کان یاکل من عمل یدہ (رواہ البخاری) اور رافع بن خدیج کی روایت " قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب قال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور "۔ امام نووی نے کہا ہے کہ اگر کھیتی آدمی خود اپنے ہاتھ سے کرے تو یہ عملِ ید ہے اور سب میں افضل ہے اور اسی طرح دوسروں کے ذریعہ کھیتی کراتا ہے تو عام مسلمانوں اور جانوروں کا اس میں فائدہ ہے اور خواہ مخواہ بلاعوض کے بھی اس میں سے کھایا جاتا ہے " فالصواب ما نص علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو عمل الید فان زرع فھو اطیب المکاسب وافضلھا لانہ عمل یدہ ولان فیہ توکلا، کما ذکرہ الماوردی وقال فیہ نفعا عاما للمسلمین والعوام ولانہ لابد

فی العامۃ ان یوکل منہ بغیر عوض فیحصل اجرہ وان لم یکن یعمل بیدہ بل یعمل لہ غلمانہ واجرائہ فاکتسابہ بالزراعۃ افضل لما ذکرنا۔ (شرح المہذب ص۵۹ ج۹)
علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صنعت وحرفت کے ذریعہ مال جو حاصل ہوتا ہے اس میں اپنے مشاہدہ کیوجہ سے کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہوتا اسلئے وہ اطیب ہے اور دوسرے پیشہ میں نفع لازم کے ساتھ نفع متعدی بھی ہے اسلئے کہا جائے کہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے اعتبار سے افضل قرار دیا جائے۔ اگر زراعت کی زیادہ ضرورت ہو تو اسکو افضل قرار دیا جائے، تجارت کی زیادہ ضرورت ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے، صنعت وحرفت کی زیادہ ضرورت ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے۔

بابُ وضعِ الجوائح

عَنْ جَابِرٍ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ۔

جوائح۔ جائحۃ کی جمع ہے۔ لغت میں اس کے معنی المصیبۃ المستاصلۃ ہے۔ اصطلاح میں مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ پھل پر ایسی آفت ومصیبت جس میں آدمی کو دخل نہ ہو جیسے آندھی، اولہ، ٹڈی، سوکھا۔ کل اٰفۃ لاصنع للآدمی فیہا کالریح والبرد والجراد والعطش۔ اور ابوداؤد میں عطاء سے مروی ہے الجوائح کل ظاہر مفسد من مطر او برد او جراد او ریح او حریق۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ آسمانی آفت ہو یا انسانوں کے ہاتھ جس کا دفاع ممکن نہ ہو۔ مالا یستطاع دفعہ وان علم بہ وما یستطاع دفعہ ان علم بہ فلا یکون جائحۃ۔

پھل کو بدو صلاح کے بعد بیچا گیا ہو اور بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو یعنی تخلیہ ہو گیا ہو۔ اس کے بعد پھل ہلاک ہو جائے جائحہ کیوجہ سے تو یہ بائع کا نقصان ہو گا یا مشتری کا۔ یعنی بائع کے حوالہ کر دینے کے بعد یہ پھل مشتری کے ضمان میں آگیا یا ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔
امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے یہاں تسلیم کے بعد پھل مشتری کے ضمان میں آگیا۔ لہٰذا یہ نقصان مشتری کا ہو گا اور نقصان کی مقدار بائع کے ذمہ واجب نہ ہو گی، تعاون اور ہمدردی کے طور پر بائع ثمن سے اتنی مقدار کم کر دے مستحب ہے واجب ولازم نہیں ہے اور امام مالک واحمد کے نزدیک وہ پھل بائع کے ضمان میں ہے۔ لہٰذا اس کا نقصان بائع کا نقصان ہے۔ اسلئے

اس مقدار ثمن سے کم کرنا لازم و واجب ہے لیکن جائحہ کا اطلاق کب ہوگا اس میں امام مالکؒ اور امام احمد کا اختلاف ہے اس لئے کہ پھل کچھ نہ کچھ ہوا کی وجہ سے گریں گے، کچھ چڑیا کھائیں گی اس لئے کوئی ضابطہ ہونا چاہئے جو جائحہ اور غیر جائحہ کے اندر فاصل و فارق ہو تو امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایک تہائی حصہ ہلاک و برباد ہو تو وہ جائحہ ہے اور اس سے کم ہو تو جائحہ نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے بہت سے مسائل میں ثلث کو کثیر مانا ہے چنانچہ وصیت کے باب میں آپ نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کرسکتے ہو وَالثُّلُثُ کَثِیرٌ۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ثلث کو کثرت کے معنے میں سترہ مسائل میں تسلیم کیا گیا ہے اور امام احمد کے نزدیک کوئی مقدار متعین نہیں ہے، عرف میں جس کو جائحہ کہا جائے چاہے ثلث ہلاک ہو ربع ہلاک ہو خمس ہلاک ہو اس سے وضع اور منہا ہوگا اس لئے کہ جو تلف ہوا ہے بائع کا مال تلف ہوا ہے۔ البتہ تھوڑا بہت جو تلف ہوا ہے جیسے چڑیوں نے تھوڑا سا کھا لیا ہوا سے گر گیا اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ عادت کی بنا پر یہ بات معلوم ہی تھی کہ اتنا کم ہوگا تو گویا شرط تھی جس کی وجہ سے اس کی کا ثمن پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل

حضرت جابر کی یہی حدیث "ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم امر بوضع الجوائح" اور حضرت انس کی حدیث ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الثمر حتی یزھو فقلنا لانس ما زھوھا قال تحمر و تصفر ارأیتك ان منع اللہ الثمرۃ بم تستحل مال اخیك اس لئے اس کے ہلاک ہونیکی وجہ سے اس ثمن کو لینا حلال نہیں ہے اس لئے اتنا وضع کرنا ضروری ہوگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ابھی وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آیا ہے بلکہ ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل

مؤطا میں امام مالک نے عمرۃ بنت عبدالرحمن سے مرسلاً روایت نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک باغ کا پھل آپ کے زمانہ میں خریدا اس کی دیکھ ریکھ کی اس کے بعد اس کو اس میں نقصان ہوا "حتی تبین لہ النقصان"۔ نقصان کے ہونے میں بہت سے احتمالات ہیں۔ جو اندازہ لگایا گیا تھا اس کے اعتبار سے پھل کم نکلا یا جائحہ کی وجہ سے نقصان ہوا۔ مگر امام مالک نے اسکو جائحہ کے عنوان میں ذکر کیا ہے تو خریدار نے باغ والوں سے مطالبہ کیا کہ ثمن کم کردے یا بیع فسخ کردے تو باغ والا قسم کھا گیا کہ میں کچھ بھی نہیں کروں گا۔ تو مشتری کی ماں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے پاس گئی اور اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس نے قسم کھالیا ہے
کہ نیک کام نہیں کروں گا، باغ والے نے سنا تو آپ کے پاس آکر کہا کہ یا رسول اللہ پھر اسکو اختیار
ہے چاہے کم کردے یا بیع فسخ کردے۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ اگر جائحہ کا وضع
واجب ولازم ہوتا تو آپ اسکو مجبور کرتے اتنے ہی پر اکتفا نہ فرماتے کہ قسم کھالیا ہے کہ نیکی
نہیں کرے گا فیہ دلالۃ ان لا توضع الجوائح لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تألی
ان لا یفعل خیرا ولو کان الحکم علیہ ان یضع الجائح لکان اشبہ ان یقول ذلک لازم
لہ حلف او لم یحلف" یہ روایت بخاری ومسلم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے یحیی بن سعید
کے واسطے سے جو اسی باب میں مذکور ہے مگر وہ مختصر ہے اس میں باغ اور اس کے پھل کے
بارے میں کوئی تذکرہ نہیں ہے اور نیز بائع نے تخلیہ کردیا جس کی وجہ سے مشتری کو بیچنا اور دوسرے
تصرف کرنا جائز ہوگیا، تو معلوم ہوا کہ وہ مشتری کے ضمان میں آگیا ہے اور حضرت انس کی
حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص صورت پر محمول ہے جس میں بدو صلاح سے پہلے
باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ بیچا ہو جیسا کہ اس کے پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ "ان منع اللہ
الثمرۃ" کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ معقود علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ کے روکنے
کا امکان ہو اور تبقیہ کی شرط سے بیع فاسد ہوتی ہے اس میں تخلیہ سے قبضہ نہیں ہوتا ہے،
اس لئے وہ بائع کے ضمان میں نہیں ہوگا۔ شامی بیع فاسد کے احکام کے تحت لکھتے ہیں:
"وهل التخلية قبض هنا صحح في المجتبى والعمادية عدمه وصحح في الخانية انها قبض
اور حضرت جابر کی حدیث "امر بوضع الجوائح" اور "ان بعت من اخيك ثمرا فاصابته جائحة
فلا يحل لك ان تاخذ منه شيئا بم تاخذ مال اخيك بغير حق" اس میں صرف بیع کا ذکر ہے
قبضہ کا ذکر نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ پھل ابھی بائع ہی کے ضمان میں ہے اس لئے جائحہ
کے وضع کرنیکا حکم دیا یا اس کو بھی حدیث جابر کی طرح بشرط التبقیہ کی صورت پر محمول کیا جائے،
یا بیع باطل پر محمول ہو جیسا کہ حضرت جابر کی دوسری حدیث "نهى عن بيع الثمر سنين" ہے۔
جس کی وجہ سے آپ نے جائحہ کے وضع کا حکم دیا۔ اور عثمان بن عفان نے جائحہ سے نقصان
کو مشتری کے ذمہ قرار دیا۔ امام محمد کتاب الحج میں لکھتے ہیں کہ سعد بن ابی وقاص نے
عبدالرحمن بن عوف کے ہاتھ عقیق میں انگور کا ایک باغ بیچا تھا۔ شہادت نے ثابت کردیا کہ
اسکو ٹڈیوں نے کھالیا حضرت عثمان کے یہاں اس کا فیصلہ گیا تو انھوں نے عبدالرحمن بن عوف

پر پورا ثمن واجب قرار دیا اور فرمایا کہ اللہ نے اس پر احسان کیا اور تم کو اس میں مبتلا کیا۔ یا حدیث عائشہ کیوجہ سے اسکو استحباب پر محمول کیا جائے اسی طرح حدیث ابو سعید جس میں خریدار کو پھلوں میں نقصان ہوگیا اور مدیون ہوگیا تو آپ نے اس کیلئے چندہ کرایا جتنا چندہ ہوا اس مقدار کا دین ادا کر دیا اور قرض دہندوں کا ابھی قرض باقی رہ گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت اتنا لے لو اس سے زیادہ اس وقت نہیں ملے گا اس لئے کہ اس کے بعد مہلت دینا ضروری ہے فنظرۃ الی المیسرۃ کا حکم ہے۔ اگر وضع جائحہ لازم ہوتا تو آپ چندہ نہ کراتے بلکہ فرما دیتے کہ تم لوگوں کو مطالبے کا حق ہی نہیں رہا "فلوکانت توضع لم یفتقر الی ذلک وحملوا الامر بوضع الجوائح علی الاستحباب" حدیث ابو سعید اگرچہ جائحہ کے باب میں نص نہیں ہے اس لئے کہ پھلوں میں کمی اسکی کوتاہی کی وجہ سے ہوسکتی ہے جس کیوجہ سے وہ جائحہ کے قبیل سے نہ ہوا اس وجہ سے بائع کو ثمن دلوایا ہو مگر جائحہ کے باب میں ظاہر ہے۔ اسی طرح استحباب پر محمول کرنے کی تائید حضرت زید بن ثابت کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ بدو صلاح سے پہلے فروخت کی ممانعت کا حکم بطور مشورہ تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اگر فروخت کردے اور جائحہ ہوجائے تو اس مقدار کو معاف کردے واللہ اعلم بالصواب

حدیث محمد بن عباد عن عبدالعزیز بن محمد عن حمید عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان لم یثمرہا الی آخرہ قال الدارقطنی ہذا وہم من محمد بن عباد او من عبدالعزیز فی حال اسماعہ محمدا لان ابراہیم بن حمزۃ سمعہ من عبدالعزیز مفصولاً مبیناً انہ من کلام انس وکذلک جزم غیر واحد من الحفاظ بانہ اخطأ فیہ وبذلک جزم ابن ابی حاتم فی العلل عن ابیہ وابی زرعۃ۔ قال الحافظ ولیس فی جمیع ما تقدم ما یمنع ان یکون مرفوعاً لان مع الذی رفعہ زیادۃ، ولیس فی روایۃ الذی وقفہ ما ینفی قول من رفعہ۔

بابُ استحبابِ الوضعِ منَ الدَّین

اس میں ابو سعید خدری کی حدیث "اُصیبَ رَجلٌ فی عَہدِ رسولِ اللہ صَلَّی اللہ علیہ وسلم فی ثمارٍ ابتاعہا" جائحہ کے بارے میں ظاہر ہے۔ اسی لئے امام طحاوی نے اس سے استدلال کیا ہے کہ جائحہ کا وضع کرنا لازم و ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ نے غرماء کے دین کو باطل نہیں کیا اور بائع سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا اس لئے وضع جوائح کا حکم بطور استحباب ہوگا۔ "خذوا ما وجدتم ولیس لکم الا ذلک" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تم کو بقیہ دین کبھی نہیں ملے گا۔ بلکہ اس کا مطلب ہے کہ فی الحال یہ لے لو اور اب مطالبہ کرنے کا تم کو حق نہیں ہے جب تک وہ تنگدستی سے

بلکہ مہلت دینا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مفلس کے سب مال کو دین میں دیدیا جائیگا۔

حضرت عائشہ کی حدیث اس کے پہلے موطا مالک سے اس حدیث کو نقل کیا جاچکا ہے کہ مشتری کی ماں نے خبر دی تھی پھل میں نقصان کی۔ اور اس روایت میں ہے کہ آپ نے بائع اور مشتری کی آواز اپنے دروازہ کے پاس سنی کہ ایک دوسرے سے کمی کی درخواست کر رہا ہے اور مطالبہ میں نرمی کی اور دوسرا کہہ رہا ہے" واللہ لاافعل" اس لئے دونوں کے درمیان جمع کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ مشتری کی ماں پہلے آکر آپکو خبر دے رہی تھی پیچھے پیچھے بائع مشتری آرہے تھے اور اسی اثنار میں آپ نے ان دونوں کی آواز کو سنا یستر فقہ وصول کرنے اور مطالبہ کرنے میں نرمی کی درخواست کر رہا تھا جس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کی درخواست کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اس طرح کی درخواست کو مکروہ قرار دیا ہے مگر ان کے کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ ضرورت سے زیادہ گر گر کے درخواست نہیں کرنا چاہئے۔ اس شخص نے نیک کام نہ کرنے کی قسم کھائی جس کو آپ نے پسند نہیں فرمایا۔ لَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا "کیوجہ سے۔ اور اعرابی جس نے کہا تھا وَاللّٰهِ لَا أَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا أَنْقُصُ" اس پر آپ نے انکار نہیں کیا اسلئے کہ اسکو اسلام کی دعوت دینی تھی اور اس کو اسلام کیطرف مائل کرنا اور رجانا تھا اس لئے آپ نے اس پر انکار نہیں کیا، اور جن کے دلوں میں اسلام جگہ پکڑ چکا ہے ان پر انکار کیا اور زیادہ سے زیادہ نیکی کرنے پر برانگیختہ کیا۔ کعب بن مالک کی حدیث۔ ان کا دین ابن ابی حدرد پر تھا، کعب بن مالک مطالبہ کر رہے تھے، آپ نے صلح مصالحت کرادی کہ تم آدھا دین معاف کر دو۔ انھوں نے معاف کر دیا تو آپ نے ابن ابی حدرد سے کہا کہ جاؤ ابھی ادا کر دو۔ اگر دین فی الفور واجب الادا ہے تو اس کے کچھ حصہ کو معاف کر کے کچھ حصہ کو لینا جائز ہے اور یہ اسقاط کے قبیل سے ہو گا اسلئے اس میں ربوا کا کوئی احتمال نہیں ہے، اور اگر فی الفور وہ دین واجب الادا نہیں ہے اس کی اجل اور مدت ہے کچھ حصہ کم کر کے کچھ حصہ فوراً لینا چاہتا ہے تو یہ "ضع وتعجل" کے قبیل سے ہے یہ کمی مدت کے مقابلہ میں ہوگی جو ربوا ہے اس لئے ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

کعب بن مالک کا دین دو اوقیہ تھا۔ افاد ابن ابی شیبۃ فی روایتہ ان الدین المذکور کان اوقیتین۔

باب من ادرک ما باعہ عند المشتری وقد افلس فلہ الرجوع فیہ

مفلس۔ جس کے پاس نہ مال اور نہ کوئی چیز ہو جس سے اپنی ضرورت کو پورا کرے۔ مسلم کی حدیث صحابہ سے آپ نے پوچھا مفلس کون ہے؟ تو صحابہ نے کہا "من لا درہم لہ ولا متاع"۔ فقہاء کے عرف میں مفلس وہ ہے جس کا دین اس کے مال سے زیادہ ہو اور خرچ آمدنی سے زیادہ ہو اس کا مال واجب الصرف ہے اسلئے نہ ہونیکے حکم میں ہے۔ جیساکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن پہاڑ کے برابر نیکیاں لے کر آئیگا مگر اس کے ساتھ کسی پر ظلم کئے ہے، کسی کو طمانچہ مارے ہے، کسی کی عزت لوٹے ہے۔ یہ لوگ آئیں گے اور بدلہ میں نیکیاں لیں گے، اگر اس کی نیکیاں ختم ہو جائیں گی تو اسی کی بقدر اس کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی۔ اس حدیث میں اس آدمی کے پاس نیکیاں ہیں مگر وہ دوسروں کیلئے واجب الصرف ہیں جسکی وجہ سے اس کے پاس کچھ بھی نیکی نہ رہی تو اس کو مفلس کہا گیا ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی مفلس وہ ہے جس کے پاس بس پیسہ ہی پیسہ رہ گیا ہو روپیہ اس کے پاس نہ ہو۔ (۱) اس مفلس کے پاس کسی کا مسروقہ مال ہو یا مغصوب مال ہو یا ودیعت وامانت کے طور پر ہو تو باتفاق علماء کے اگر وہ دیوالیہ بھی ہو جائے یا مر جائے تو مالک اس کا دیگر غرماء سے زیادہ حقدار ہے اور غرماء اس میں سے حصہ نہیں بٹائیں گے۔ سمرہ بن جندب کی روایت "من وجد متاعہ عند مفلس بعینہ فہو احق بہ" رواہ احمد۔ اور ابوداؤد میں ہے "من وجد عین مالہ عند رجل فہو احق بہ ویتبع البیع من باعہ"۔ اور ایک تیسری روایت مسند احمد میں انھیں سمرہ بن جندب سے ہے "اذا ضاع لاحد کم متاع او سرق لہ متاع او وجدہ فی ید رجل بعینہ فہو احق بہ ویرجع المشتری علی البائع بالثمن"۔ اور ابوہریرہ کی حدیث بشیر بن نہیک عن ابی ہریرہ اور عراک عن ابی ہریرہ کی سند سے مسلم نے نقل کیا ہے "اذا افلس الرجل فوجد الرجل عندہ سلعتہ بعینھا فھو احق بھا"۔ اور ابوہریرہ کی حدیث یحیی بن سعید عن ابی بکر بن محمد عن عمر بن عبدالعزیز عن ابی بکر بن عبدالرحمن بن حارث عن ابی ہریرہ کی سند سے "من ادرک مالہ بعینہ عند رجل قد افلس فہو احق بہ من غیرہ" اور ابن عمر کی حدیث "اذا افلس الرجل فوجد الرجل مالہ بعینہ عند مفلس بعینہ فہو احق بہ"۔

ان تمام روایتوں میں بیع کا لفظ نہیں آیا ہوا ہے اس لئے اسکو محمول کیا جائیگا مغصوب،

مسروق، عاریت و ودیعت کی چیزوں پر۔ اور سمرہ بن جندب کی حدیث مسند احمد کی اس میں مسروق
مال کی تصریح ہے اور اس طرح کے مال میں باتفاق علماء کے مالک غرماء سے زیادہ حقدار ہے
اور وہ شخص مفلس ہو یا نہ ہو تب بھی مالک اس کا حقدار ہے۔ مفلس کی قید تو اس لئے لگائی
ہے کہ ایسے وقت میں دوسرے لوگ بھی دعویدار ہو جاتے ہیں اپنا حق وصول کرنے کے لئے
(۲) اس کے پاس خریدا ہوا مال موجود ہے جس کا اس نے ثمن نہیں ادا کیا ہے اور مفلس ہو گیا
ہے یا مرگیا ہے تو بائع اپنے بیچے ہوئے مال کا دیگر غرماء سے زیادہ حقدار ہے یا نہیں؟ اسمیں
ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بائع اور غرماء سب برابر ہوں گے اور اپنے اپنے
دین کے مطابق اس کو تقسیم کرلیں گے اور امام مالک امام شافعی امام احمد کے یہاں بائع دیگر
غرماء سے زیادہ حقدار ہوگا کہ اس بیع کو فسخ کردے اور اپنا سامان واپس لے لے۔ پھر ان تینوں
ائمہ کے درمیان تفصیل میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بائع کو ثمن وصول کرنیکے لئے
مبیع کو روکنے کا حق تھا اس نے مبیع کو حوالہ کرکے اپنے حق ختم کردیا اس لئے اس کو مبیع لوٹانے
کا حق نہیں ہوگا جیسے راہن جب رہن کو حوالہ کردے تو رہن کو واپس لینے کا حق نہیں ہے۔
اور اس لئے کہ اب جسطرح اور غرماء کو استحقاق ہے اسی طرح اس کو بھی استحقاق ہے اسلئے
سب برابر ہوں گے۔ ائمہ ثلثہ کے یہاں بائع زیادہ حقدار ہے مگر امام احمد کے یہاں (۱) ایک شرط
یہ ہے کہ بعینہ وہ سامان موجود ہو اس کا کوئی حصہ تلف نہ ہوا ہو اگر کوئی حصہ اور جزء تلف ہو گیا ہے
تو پھر بائع اور غرماء سب برابر رہیں گے اور امام مالک اور امام شافعی کے یہاں جتنا حصہ تلف ہوا
ہے اس میں بائع اور غرماء برابر ہوں گے اور جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس موجود حصّہ کا بائع
زیادہ حقدار ہوگا۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا قول "من ادرك متاعه بعينه" میں امام
احمد کہتے ہیں کہ جب اس کا کچھ تلف ہو گیا تو وہ بعینہ باقی نہیں رہا اور امام مالک اور امام شافعی
فرماتے ہیں کہ جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے وہ بھی تو اس کا بعینہ مال ہے۔ (۲) دوسری شرط یہ
ہے کہ مبیع میں کوئی ایسی زیادتی نہ ہوئی ہو جو مبیع کے ساتھ متصل ہو جیسے مبیع موٹا ہو گیا
یا کوئی صنعت وحرفت سیکھ لئے ہے۔ اس زیادتی کی وجہ سے بعینہ وہ مبیع باقی نہیں رہی
اور اس زیادتی کا مالک مفلس ہوا اسلئے رجوع کا حق نہیں ہوگا مگر امام مالک اور امام
شافعی کا مذہب اور ایک روایت امام احمد کی ہے کہ یہ زیادتی مانع نہیں ہے (۳) تیسری شرط
یہ کہ بائع نے اس کے ثمن سے کچھ وصول نہ کیا ہو۔ اگر کچھ حصہ وصول کرلیا ہے تو امام احمد کے

یہاں رجوع کا حق ختم ہوگیا اور بائع اور غرماء برابر ہوجائیں گے اور امام شافعی کے یہاں جس قدر ثمن باقی رہ گیا ہے اس مقدار میں رجوع کرسکتا ہے اور امام مالک کے یہاں جتنی مقدار ثمن کی وصول کرچکا ہے وہ واپس کرکے پوری مبیع کو لوٹا لے اور چاہے تو غرماء کے ساتھ شریک ہوجائے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ابوبکر بن عبد الرحمٰن کی روایت مرسلاً ابوداؤد و موطا امام مالک میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما رجل باع متاعاً فافلس الذی ابتاعہ ولم یقبض الذی باعہ من ثمنہ شیئاً فوجد متاعہ بعینہ فھو احق بہ وان مات المشتری فصاحب المتاع اسوۃ للغرماء" اگرچہ یہ مرسل ہے مگر عبد الرزاق نے اس کو مسنداً عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے۔ اور ابوداؤد میں اسمٰعیل بن عیاش عن الزبیدی عن الزہری عن ابی بکر بن عبد الرحمٰن عن ابی ہریرۃ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم اسی طرح نقل کیا ہے "فان قضاہ من ثمنہا شیئاً فما بقی فھو اسوۃ الغرماء وایما امرء ھلک وعندہ متاع امرء بعینہ اقتضی منہ شیئا او لم یقتض فھو اسوۃ الغرماء" یہ حدیث نص ہے کہ ثمن کا کچھ حصہ وصول کرنے کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے۔ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت شامیوں سے صحیح ہے اور زبیدی شامی ہیں اسلئے امام مالک کا مرسل نقل کرنا اس کے ضعف کی دلیل نہیں ہوگی اسلئے کہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے۔ پھر مرسل حدیث خود حجت ہے۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس مبیع کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہوگیا ہو مثلاً اسکو رہن رکھ دیا ہو، کسی کو ہبہ کردیا ہو، بیچدیا ہو۔ بالاتفاق ائمہ کے یہ شرط ملحوظ ہے۔ مغنی میں ابن قدامہ فرماتے ہیں: "ولا نعلم فی ہذا خلافاً" (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ مفلس زندہ ہو۔ پس اگر مرگیا ہو تو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے غرماء کے برابر ہوجاتا ہے امام مالک اور امام احمد کے یہاں۔ ان دونوں حضرات کی دلیل وہی مرسل روایت ہے اور مسند روایت جسکو ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ "وان مات المشتری فصاحب المتاع اسوۃ الغرماء"۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ بائع اس مبیع کا زیادہ حقدار ہے انکی دلیل ابوہریرہ کی حدیث جو ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ہے "عن ابی المعتمر عن عمرو بن خلدۃ" کی سند سے "من افلس او مات فوجد الرجل متاعہ بعینہ فھو احق بہ" مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ ابو المعتمر کے بارے میں ابوداؤد فرماتے ہیں "ابو المعتمر من ہو؟" ابن عبد البر کہتے ہیں "لیس بمعروف بحمل العلم" تقریب میں ان کو مجہول الحال کہا ہے۔ پھر اس روایت میں موت کی شکل میں بائع کو حقدار قرار دیا ہے بغیر افلاس کی شرط کے یہ بات تمام علماء کے مذہب کے

خلاف ہے اور اس میں بیع کا بھی ذکر نہیں ہے اسلئے اسکو ودائع غصب اور سرقہ کی چیزوں پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ سے ان کے تین شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ بشیر بن نہیک، عراک۔ ان دونوں کی روایت میں بیع کا لفظ موجود نہیں ہے۔ تیسرے شاگرد ابو بکر بن عبد الرحمن ہیں۔ انکی روایت میں اختلاف ہو گیا ہے۔ ابو بکر بن عبد الرحمن کے شاگرد عمر بن عبد العزیز کی روایت جس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم نقل کرتے ہیں۔ ان کے ایک شاگرد ابو الحسین کی روایت میں " الذی باعہ " کا لفظ ہے۔ دوسرے شاگرد یحیی بن سعید سے ان کے مختلف شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ انکی کسی روایت میں " الذی باعہ " کا لفظ نہیں ہے۔ دوسرے شاگرد زہری ہیں زہری کی روایت مرسلاً و متصلاً ہے اس میں بیع کا ذکر موجود ہے۔ جس سے اس زیادتی کے بارے میں تردد اور تذبذب ہو گیا ہے۔ ادھر حضرت علی کا فتوی کہ بائع مبیع کا زیادہ حقدار نہیں ہوگا بلکہ غرماء کے برابر ہوگا۔ اس لئے امام محمد نے اسکو بیع قبل القبض پر محمول کیا ہے قال محمدؒ اذا مات وقد قبضہ فما جبلہ فیہ اسوۃ للغرماء وان کان لم یقبض المشتری فھوا حق بہ من بقیۃ الغرماء حتی یستوفی حقہ وکذلک ان افلس المشتری ولم یقبض ما یشتریہ فالبائع احق بما باع حتی یستوفی حقہ۔

باب فضل انظار المعسر والتجاوز فی الاقتضاء من الموسر والمعسر

فکنت اقبل المیسور واتجاوز عن المعسور :- المیسور، ماتیسر من الدین۔ المعسور الشئ المعسور۔ غریم کو معسور اور میسور نہیں کہا جاتا ہے اس لئے یہ شئی کی صفت ہے۔ اقبل المیسور ای آخذ ماتیسر۔ واتجاوز عن المعسور اسامح بما تعسر۔

سعد بن طارق کے شاگرد ابو خالد الاحمر کی روایت میں فقال عقبۃ بن عامر الجھنی وابو مسعود الانصاری۔ حرف عطف کے ساتھ ہے۔ دار قطنی نے کہا کہ یہ ابو خالد الاحمر کا وہم ہے۔ صحیح عقبہ بن عمرو ابو مسعود الانصاری ہے۔ عامر صحیح نہیں ہے اسی طرح اس کے بعد حرف عطف واو ہو جس کی وجہ سے دو صحابی ہو جائیں غلط ہے۔ اس لئے کہ سعد بن طارق کے دوسرے شاگرد ابو مسعود عقبہ بن عمرو الانصاری نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح سعد بن طارق کے ساتھیوں میں نعیم بن ابی ہند اور عبد الملک بن عمیر ابو مسعود کو ذکر کرتے ہیں جن کا نام عقبہ بن عمرو الانصاری ہے۔

ابوقتادہ کی روایت "طلب غریمالہ" ابوقتادہ کا ایک مدیون تھا حضرت ابوقتادہ اس کے پاس تقاضا کرنے کیلئے جاتے تھے تو وہ چھپ جاتا تھا، ایک دن گئے تو اس گھر سے ایک بچہ نکلا بچہ سے پوچھا تو بچہ نے کہا ہاں وہ خربوزہ کھا رہے ہیں تو حضرت ابوقتادہ نے پکار کر کہا کہ اے فلاں نکلو مجھکو معلوم ہو چکا ہے کہ تم گھر میں موجود ہو۔ وہ نکلا تو ابوقتادہ نے پوچھا کہ تو کیوں مجھ سے چھپتا پھرتا ہے تو کہا میں تنگدست ہوں میرے پاس کچھ نہیں ہے کہاں سے دوں۔ تو کہا کیا تو بخدا تنگدست ہے تو کہا بخدا تنگدست ہوں، تو موقع پر انھوں نے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث سنائی کہ جس شخص کو خوشی ہو کہ اللہ تعالیٰ اسکو قیامت کے دن جو گھٹن اور غم ہو اس سے اسکو نجات دے تو اس کو چاہئے کہ تنگدست کیلئے کشادگی پیدا کردے یا معاف کردے "فلینفس عن معسر او یضع عنہ" یضع عنہ اصل میں لیضع عنہ تھا، تو سعًا لام کو حذف کردیا گیا۔ فلم یجد لہ من الخیر شیئ۔ مغفرت کیلئے ایمان شرط ہے اس لئے ایمان کے علاوہ دوسرے خیر کی نفی کی ہے خاص طور سے مالی خیر کی۔

باب تحریم مطل الغنی وصحۃ الحوالۃ

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مَطلُ الغنیِ ظلمٌ۔ مطل: ٹال مٹول کرنا، جس کی ادائیگی واجب ہو اسکو موخر کرنا۔ غنی سے صاحب نصاب مراد نہیں ہے بلکہ جو اپنے دین کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اسی لئے دوسری حدیث میں "لیُّ الْوَاجِدْ" آیا ہے۔ ظلمٌ۔ ٹال مٹول کو تنفیر کیلئے ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے اسی لئے حاکم کو تعزیر کا حق ہوتا ہے۔ شرید بن سوید ثقفی کی روایت۔ ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں "لیّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ" ہے اس کی آبرو کے حلال ہونیکا مطلب یہ ہے کہ صاحبِ حق کو کہنا صحیح ہے کہ ظَلَمَنِیْ مَطَلَنِیْ۔ اور عقوبت کا مطلب ہے کہ حاکم کیلئے تعزیر جائز ہے۔ اسی سے معلوم ہوا کہ معسر سے مطالبہ نہیں ہوگا اسکو مہلت دینا ضروری ہے۔ قرآن میں ہے "فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ"۔

"اذا اتبع احدکم علی ملیٍّ فلیتبع" اُتبِعَ فعل مجہول باب افعال سے۔ فلیَتبَع فعل امر باب سمع سے اسکو بعض لوگ باب افتعال سے پڑھتے ہیں مگر نووی نے کہا کہ والصواب ہو الاوّلُ۔ مَلِیٌّ۔ ہمزہ کے ساتھ اور یاء کی تشدید کے ساتھ۔ تمہارا مدیون جب کہے کہ تم مجھ سے مطالبہ چھوڑ کر کے میرے اس مطالبہ کو فلاں مالدار سے وصول کرو تو اسے چاہئے کہ اسکو منظور کرے

اس لئے کہ وہ مالدار ہے اس کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہوگا اور ایک مسلمان سے اس کی توقع نہیں ہے تو تمہارا مقصد بلا اس کے ٹال مٹول کے حاصل ہو جائے گا یہ مطل الغنی ظلم پر متفرع ہوگا۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب مالدار ہے تو تمہارا مطالبہ مل جائیگا از خود نہیں دے گا تو بذریعہ حاکم زبردستی لیا جاسکتا ہے تمہارے حق کے ضائع ہونیکا اندیشہ نہیں ہے۔ اسکو اصطلاح میں حوالہ کہا جاتا ہے۔ حوالہ لغت کے اندر دین یا عین کسی چیز کو نقل کرنا۔ وفی المغرب ترکیب الحوالۃ یدل علی الزوال والنقل ومنہ التحویل وہو نقل الشئ من محل الی محل" اور حوالہ شرعاً نقل الدین من ذمۃ المحیل الی ذمۃ المحتال علیہ" مدیون کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دین کو منتقل کرنا۔ مدیون کو محیل کہا جاتا ہے، دائن کو محتال، کبھی محتال لہ اور کبھی محال یا محال لہ بھی کہا جاتا ہے اور جس کے ذمہ ڈالا جاتا ہے اسکو محتال علیہ یا محال علیہ کہا جاتا ہے اور وہ دین محال بہ ہے۔ اس طرح حوالہ کے اندر تین اشخاص ہوتے ہیں محیل، محال، محتال علیہ۔ حوالہ کے متحقق ہونے کیلئے محیل کی رضا مندی بالاتفاق علماء کے ضروری ہے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے" یشترط فی صحتہا رضا المحیل بلا خلاف" اس لئے کہ شریف لوگ دوسروں کے احسان مند ہونے سے ابا کرتے ہیں۔ اسکو ادا کرنا ہے جیسے چاہے ادا کرے خود ادا کرے یا دوسرے کے ذریعہ ادا کرائے مگر علماء احناف کے یہاں زیادات کی روایت کے مطابق محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے لیکن صاحب عنایہ تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر حوالہ کرنے کی ابتداء محیل کیطرف سے ہوتی ہے تو یہ اس کا اختیاری فعل ہے یہی اس کی رضا ہے اور اگر خود محتال علیہ ابتداء کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے تبرع ہے جس کی بناء پر محال علیہ ادائیگی کے بعد محیل سے وصول نہیں کر سکتا ہے تو یہ حوالہ نہیں بلکہ احتیال ہوا۔ محتال علیہ احناف کے یہاں حوالہ کی صحت کیلئے اس کی بھی رضامندی ضروری ہے۔ امام مالک اور امام احمد اور ایک روایت امام شافعی کی یہ ہے کہ محتال علیہ کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔ ائمہ ثلثہ فرماتے ہیں کہ وہی حوالہ صحیح ہے جب محیل کا محتال علیہ کے ذمہ اس مقدار دین ہو اور اپنے اس دین کے بدلہ میں اس پر لازم کر رہا ہے تو گویا خود وصول کرنیکے بجائے دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا رہا ہے تو جیسے کسی کو وکیل بنانے میں اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح اس میں بھی اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہو گی۔ اگر محتال علیہ کے ذمہ محیل کا کوئی دین نہیں ہے اس وقت میں محتال علیہ کی رضامندی بالاتفاق لازم وضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ محیل کا مدیون ہے لیکن محتال کا مدیون نہیں ہے۔

اس لئے جب تک وہ اس دین کو اپنے ذمہ لازم نہیں کرے گا لازم نہ ہوگا اسلئے کہ وصول کرنے والے یکساں نہیں ہوتے، کوئی سختی کرنیوالا ہوتا ہے کوئی نرمی کرنیوالا ہوتا ہے۔

محتال۔ حوالہ کی صحت کیلئے امام ابو حنیفہ کے یہاں اس کی بھی رضامندی ضروری ہے یہی مذہب امام مالک اور امام شافعی کا بھی ہے۔ اور امام احمد کے یہاں محتال کی رضامندی لازم نہیں ہے بلکہ محتال کو قبول کرنا لازم وضروری ہے۔ امام احمد کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں آپ نے قبول کرنے کا امر فرمایا ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے اور اس لئے بھی کہ محیل کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دین بذات خود ادا کرے یا اپنے کسی وکیل کے ذریعہ ادا کرے اور محتال علیہ اس کا وکیل ہے۔ ائمہ ثلثہ کی دلیل سمرہ بن جندب کی حدیث "علی الید ما اخذت حتی تودی" ہے اخرجہ الترمذی وابوداؤد وابن ماجۃ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ خود ادا نہ کرے اس کا دین ادا نہیں ہوگا اور دائن پر مدیون کا حق ہے اس کو منتقل کرنا بغیر اسکی اجازت کے صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں کوئی ٹال مٹول زیادہ کرتا ہے کوئی کم کرتا ہے کوئی نہیں کرتا ہے اسلئے دائن کے حق کی حفاظت کا تقاضہ ہے کہ اس کی رضا کو شرط قرار دیا جائے اگر بغیر اس کی رضامندی کے اسکو لازم کردیا جائے تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ محیل نے محتال علیہ کے حوالہ کردیا اور اسکو قبول کرنا ضروری ہوا پھر اس محتال علیہ نے کسی اور کے حوالہ کردیا تو اسکو قبول کرنا ضروری ہوا اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا اس میں محتال کا ضرر کھلا ہوا ہے اور کوئی حوالہ کسی مالدار پر کرتا ہے تو یہ حوالہ کرنا ٹال مٹول میں داخل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے کہا جائے کہ ایسا حوالہ واجب القبول نہیں ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ جب حوالہ صحیح ہو جائے تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک محیل ہمیشہ کیلئے بری ہو گیا مگر احناف کے یہاں ہمیشہ کیلئے بری نہیں ہوگا بلکہ یہ برائۃ مقید ہے عدم توی کے ساتھ۔ توی کی صورت میں محتال پھر محیل سے رجوع کرے گا۔

حوالہ کی دو قسم ہے۔ حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ۔ حوالہ مقیدہ میں محیل کا محتال علیہ پر دین ہوتا ہے اور محیل اس دین کے بدلہ میں اپنے یا اس عین سے اپنے دین کی ادائیگی کا حوالہ کرتا ہے۔ اور حوالہ مطلقہ میں مطلقاً اس کے ذمہ لازم کرتا ہے اور وہ اپنے مال خاص سے ادا کرتا ہے چاہے محیل کا مدیون ہو یا نہ ہو مگر دونوں صورتوں میں اس دین کا محتال علیہ کے ذمہ منتقل ہونا اس درجہ نہیں ہوتا ہے کہ اب محیل کیطرف کسی صورت میں نہ لوٹ سکے بلکہ توی

کی صورت میں لوٹ کر آئے گا۔

ہُنڈی کی حقیقت موجودہ زمانہ میں مہاجن کے ذمہ کوئی رقم واجب الاداء ہوتی ہے وہ رقم کے بجائے ایک کاغذ دیتا ہے جس میں اس مقدارِ دین کا اقرار ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس بات کا بھی اظہار ہوتا ہے جو کوئی اس کاغذ کو میرے پاس لائے گا اس کو یہ رقم ادا کی جائے گی۔ ہُنڈی کی دو قسم ہے۔ ایک درشنی ہنڈی جسکی فی الفور ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور دوسری ہنڈی میعادی ہوتی ہے جس میں وہ رقم اسوقت مقررہ پر واجب الاداء ہوتی ہے۔ دوسرا شخص کوئی سامان خرید کر اس کے ثمن کے بجائے اس ہنڈی کو دیتا ہے دوسرا اسکو قبول کرلیتا ہے یہ معاملہ حقیقت میں حوالہ ہے۔ اور ہنڈی اس حوالہ کی سند ہے، ہنڈی جاری کرنیوالا مہاجن محتال علیہ ہے اور خریدار محیل ہے اور فروخت کرنے والا محتال ہے تینوں کی رضاء پائی گئی اسلئے یہ حوالہ صحیح ہوا۔

چیک ہُنڈی اور حوالہ کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ چیک کاٹنے والے کا مقصد یہ ہے کہ میرا روپیہ اس بینک میں موجود ہے جس بینک کا میں نے چیک کاٹا ہے آپ وہاں سے وصول کرلیں اور بینک اس کا وکیل ہے اگر اس کا بینک میں روپیہ ہے تو بینک وکیل ہونیکی وجہ سے آپ کو دیتا ہے اگر اس کا روپیہ بینک میں موجود نہیں ہے تو اسکو رد کردیتا ہے۔

بینک کے نوٹ کی حقیقت متقدمین فقہاء کے زمانہ میں نوٹ کا رواج نہیں تھا اس لئے اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء کا کوئی قول نہیں نقل کیا جاسکتا ہے۔ جب مسلم ملکوں میں نوٹ کا رواج ہوا تو علماء نے نوٹ کی حقیقت پر غور کرنا شروع کیا تاکہ اس کی ایک حقیقت متعین کرکے زکوٰۃ، بیع کے احکام خاص طور سے اس کے ذریعہ چاندی سونا کے لین دین کے معاملہ کو واضح کیا جاسکے لیکن اس کی حقیقت کو متعین کرنے میں علماء کا باہم اختلاف ہوگیا۔

پہلا نظریہ اس کی حقیقت حوالہ ہے اور یہ کاغذی نوٹ اس حوالہ کی رسید اور سند ہے اسلئے کہ ہر نوٹ پر دستخط کے ساتھ یہ تحریر ہے کہ جو کوئی بھی اس نوٹ کو لاکر اس کی قیمت کا مطالبہ کریگا تو اس کے دینے کے ہم ذمہ دار ہیں۔ اسی طرح اس میں یہ بھی لکھا ہوا رہتا ہے کہ جب بھی حکومت کیطرف سے اس کے لین دین کو ممنوع قرار دیا جائے گا تو اس کی قیمت دینے کی ضمانت ہوگی

اور یہ بھی واضح بات ہے کہ خود نوٹ اور اس کے کاغذ کی کوئی ذاتی قیمت نہیں ہے۔ ایک کا نوٹ اسی طرح دو، پانچ، دس، پچاس کے کاغذ میں جو تفاوت ہے وہ تفاوت لا یعبأ بہ کے درجہ میں ہے یہ خود دلیل ہے کہ اعتبار اس کے اندر لکھی ہوئی قیمت کا ہے نیز اس میں ضمانت کا لیا جانا اور عند الطلب سونے چاندی کی شکل میں دیئے جانے کو تحریر کرنا یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ خود نوٹ مال نہیں ہے بلکہ حکومت جو اس نوٹ کو جاری کرنے والی ہے اس مقدار ثمن کو اپنے ذمہ دین رکھ کر بطور سند اور رسید کے وہ نوٹ دیتی ہے لہٰذا نوٹ کے ذریعہ جو معاملہ ہوگا وہ حوالہ کے قبیل سے ہوگا اگر کوئی شخص کسی چیز کو خرید کر اس کے بدلہ میں نوٹ دیتا ہے اور بیچنے والا اسکو لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اپنے دین کو اس نوٹ جاری کرنیوالے کے اوپر محول کرتا ہے اور اس شخص کی جانب سے اپنے ذمہ دین لینے کی رضامندی کے طور پر سند کے طریقہ پر یہ نوٹ دیتا ہے گویا یہ نوٹ ہنڈی کے قبیل سے ہے۔

اس نظریہ کے نتائج (۱) نوٹ کے ذریعہ بیع سلم کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تمام اہل علم کے یہاں مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور جب نوٹ کو حوالہ کی سند قرار دیا گیا تو رأس المال پر قبضہ نہیں ہوا (۲) سونے چاندی کو اس نوٹ سے خریدنا جائز نہ ہوگا کیونکہ بیع صرف میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور یہ نوٹ سونے اور چاندی جو ذمہ میں باقی ہے اس کا حوالہ کیا گیا ہے اور یہ اس کی سند و رسید ہے (۳) نوٹ کی رقم سند ہونیکی بنیاد پر یہ دین ہوگا اور دین کے اندر دین قوی ہی کیوں نہ ہو قبضہ کرنے سے پہلے اس کی زکوٰۃ واجب الاداء نہیں ہوتی ہے (۴) نوٹ کے ذریعہ کوئی زکوٰۃ ادا کرے گا تو زکوٰۃ پانے والا جب تک اس کے ذریعہ کوئی سامان نہ خریدے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اسلئے کہ یہ خود مال نہیں ہے بلکہ مال کی رسید و سند ہے۔

دوسرا نظریہ یہ نوٹ سامان و مال کے حکم میں ہے اس لئے کہ نوٹ کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور کاغذ مال متقوم ہے۔ لوگوں کی رغبت کیوجہ سے مال کی جو تعریف ہے "ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ للحاجۃ" اس پر صادق ہے۔ سونے چاندی کی ذات سے بالکل مختلف ہے نہ یہ کیلی ہے نہ وزنی اور نہ مطعوم ہے۔

اس نظریہ کے نتائج (۱) سونے چاندی کے علاوہ دیگر اموال جب وہ تجارت کی نیت سے لئے جائیں تو وہ مال نامی ہوتے ہیں اور ان پر زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جن کے پاس نوٹ ہو اس نے تجارت کیلئے نہیں رکھا ہے تو مثل دیگر سامان کے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی (۲) جن لوگوں کے یہاں ربوا کی علت قدر وجنس ہے قدر کے نہ پائے جانیکی وجہ سے زیادتی کمی کے ساتھ جائز ہوگا۔ دس کے نوٹ کو پندرہ سے اور پانچ کے نوٹ کو دس سے بیچنا صحیح ہوگا اور جن لوگوں کے یہاں ثمنیت اور مطعوم ہونا ہے ان کے یہاں نہ یہ ثمن ہے نہ مطعوم۔ اسلئے کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار بیچنا دونوں صحیح ہوگا۔

تیسرا نظریہ نوٹ پیسوں کے حکم میں ہے۔

اس نظریہ کے نتائج جن لوگوں کے یہاں علت ربوا ثمنیت ہے اور ثمنیت کو سونے چاندی کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں ان لوگوں کے یہاں جیسے ایک پیسہ کی بیع دو پیسہ سے صحیح ہے اسی طرح پانچ روپیہ کے نوٹ کو دس کے نوٹ سے بیچنا صحیح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسہ سے بیچا تو بیع الکالی بالکالی ہونے کے ساتھ ناجائز ہے لیکن ایک معین پیسہ کو دو معین پیسہ سے بیچا تو پیسہ معدودات کے قبیل سے ہے اس میں دست بدست کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے اسی طرح متعین پانچ روپیہ کو متعین دس روپیہ سے بیچا جائے تو اس قول کے مطابق دست بدست ہو تو جائز ہے۔ البتہ امام محمد کے نزدیک پیسوں کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی ہے اسواسطے پیسوں کو کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے تو نوٹ کو بھی کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہوگا۔

چوتھا نظریہ یہ اصطلاحی ثمن ہے کہ اس کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی جیسا کہ پیسوں کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا قول ہے خاص طور سے جب حکومت نے اسکو بطور ثمن جاری کیا اور بطور ثمن قبول کرنے پر مجبور کیا ہے لہٰذا یہ نوٹ نقد ہے۔ فی نفسہ ثمن ہے کسی چیز کے عوض و بدل میں نہیں ہے۔ نقد اس چیز کو کہا جاتا ہے جسکو تبادلہ کے واسطہ سے عام طور پر قبول کر لیا جائے۔ نوٹ کی ایجاد اور اس کا رواج وشیوع مختلف مراحل سے گذرا ہے۔ ابتدا ئً اعتماد واطمینان پیدا کرنیکے لئے نوٹوں کے اوپر عند الطلب ادائیگی کا وعدہ اور اس پر دستخط کئے گئے تھے، اب جب اعتماد واطمینان پیدا ہو گیا تو قانونی طور سے اب عند الطلب اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اگرچہ اب بھی دستخط موجود رہتے ہیں مگر یہ گذشتہ بات کی یادگار اور نقل کے طور پر ہے اب تو حکومت کے یہاں یہ بھی اب کوئی عام ضابطہ نہیں رہا کہ اعتماد واطمینان پیدا کرنے کے لئے جس مقدار میں نوٹ جاری کئے گئے ہیں اس مقدار میں سونا چاندی موجود

ہو بلکہ زمین جائداد اور دیگر اموالِ تجارت بھی ہوا کرتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ ضمانت کی چیز کا ہونا
بھی ضروری نہیں ہوتا ہے اپنے اپنے اقتصادی احوال کے مطابق کوئی پچھتر فیصد کوئی اس
سے کم کوئی اس سے زیادہ زرِ ضمانت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ الغرض اعتماد و اطمینان پیدا
کرنے میں حکومت کے اعتماد پیدا کرنے کو بھی دخل ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ حکومت کے
اعتماد دلانے سے اعتماد پیدا ہو بھی جائے۔

اس نظریہ کے نتائج

(۱) ان نوٹوں کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہوگا بلکہ مساوات
ضروری ہوگی اور اس مماثلت کا اعتبار ہوگا جو عدد نوٹ پر
لکھے ہوئے ہوں۔ اسی طرح ادھار بھی صحیح نہیں ہوگا۔ مگر مولانا فتح محمد صاحب نے عطرِ ہدایہ میں ذکر کیا
ہے کہ جب نوٹ کو نوٹ سے بدلا جائے تو مساوات باعتبار قیمت شرط ہے اور تقابض لازم نہیں ہے
باعتبار اصل صورت کے کہ نہ وزنی ہے نہ کیلی ہے (۲) اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی (۳) اور بیع سلم
بھی جائز ہوگی (۴) سونے یا چاندی کے نصاب کے برابر کسی کے پاس نوٹ ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب
ہوگی (۵) ایک جنس کے نوٹ کو دوسری جنس کے نوٹ سے کمی زیادتی کے ساتھ نقد ادھار بیچنا جائز ہوگا، ایک
ملک کے نوٹ ایک جنس کے شمار ہوں گے، دوسرے ملک کے نوٹ جنس آخر سے شمار ہوں گے۔ لہٰذا
ہندوستانی نوٹ سعودی نوٹ کے جنس سے نہیں ہیں اسلئے ہندوستانی نوٹ کو پاکستانی یا سعودی
نوٹ سے کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا حکومتوں نے باہم اپنے نوٹ کی قیمت مقرر کر رکھی ہے
حکومتوں کا باہم تبادلہ انھیں مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوتا ہے۔ ان مقرر کردہ قیمت کی خلاف
ورزی قانونِ وقت کی خلاف ورزی ہے اس قانون کی بلا رعایت کئے ہوئے اپنے طور پر کمی
زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا اس طرح کے تبادلہ کو موجودہ زمانہ میں بلیک کہا جاتا
ہے اس بلیک کو عوارض کی بنا پر منع کیا جا سکتا ہے۔ یہی آخری نظریہ تقریباً سبھی لوگوں کے یہاں
اب قابلِ قبول ہوگیا ہے، سب سے پہلے اس نظریہ کو مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی نے اور انکے شاگرد مولینا
فتح محمد صاحب نے عطرِ ہدایہ میں اختیار کیا۔

شامی ص ۱۸۳/ج۴ باع فلوساً بمثلها او بدراهم او بدنانیر فان نقد احدهما جاز و
ان تفرقا بلا قبض احدهما لم یجز۔ اس کے تحت شامی نے نقل کیا ہے کہ اصل کی روایت
کے مطابق قبضہ ایک جانب سے ہو جائے تو کافی ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق جانبین
سے قبضہ ضروری ہے اور بدائع صنائع میں کرخی سے نقل کیا ہے کہ ایک جانب سے قبضہ کافی ہے

اس لئے کہ بیع صرف نہیں ہے، شروح مختصر طحاوی سے نقل کیا ہے کہ جانبین سے قبضہ ضروری ہے اور یہ اس لئے نہیں ہے کہ بیع صرف ہے بلکہ ربا النسیۃ لازم آنیکی وجہ سے ہے اور اسکو صحیح قرار دیا ہے۔ الغرض مسئلہ مختلف فیہ ہے، حاجت وضرورت کی بناء پر گنجائش ہوسکتی ہے۔

باب تحریم بیع فضل الماء الذی یکون بالفلاۃ وتحریم بیع ضراب الفحل

حدیث جابر وابوہریرہ نھیٰ عن بیع فضل الماء۔

پانی تین قسم کا ہے (۱) سمندروں اور بڑے بڑے دریاؤں کا پانی اس میں سب لوگ شریک ہیں ہر شخص کو اس سے نفع اٹھانے کا حق ہے۔ جیسے آفتاب ماہتاب ہوا سے سبکو اٹھانے کا حق ہے ہر طرح کی ضرورت پوری کرنے کا حق ہے پینا، جانوروں کو پلانا، کھیتوں کو سینچنا اسی طرح اس میں پن چکی لگانا بشرطیکہ عام لوگوں کا اس سے ضرر نہ ہو (۲) لوگوں نے اپنے طور پر نہر کھودی ہو، کنواں بنوایا ہو اس میں جو پانی ہے تو کنواں اور تالاب کا آدمی مالک ہے اور اس پانی کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے۔ عام لوگوں کو اس سے خود پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہے اور اس پانی کا کنویں والا مالک ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ شخص اس پانی کا مالک ہے اور بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے۔ علماء حنفیہ کے یہاں بھی دو روایت ہے۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ اس پانی کا مالک نہیں ہے اور غیر ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ وہ آدمی اس پانی کا مالک ہے۔ جب مالک ہے تو اس کا بیچنا صحیح ہوگا بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔ البتہ لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے منع نہیں کرسکتا ہے (۳) وہ پانی جس کو باقاعدہ اپنے کسی برتن میں محفوظ کرلیا ہے بالاتفاق ائمہ اربعہ کے آدمی اس پانی کا مالک ہوجاتا ہے اور اس کا بیچنا جائز ہے۔ البتہ بلاعوض کے پانی دے دینا مستحب ہے لیکن مالک کو ایسے پانی دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے مگر جب لوگوں کو ضرورت ہو پیاس سے مرنے کا اندیشہ ہو ایسی صورت میں دینا لازم و واجب ہے، اگر نہ دے تو قتال کرنا جائز ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ مالک کی ضرورت سے فاضل ہو اس کو اپنی جان بچانے کیلئے کافی ہو ورنہ اس کو مالک کیلئے چھوڑ دینا ضروری ہے جیسے جنگل وغیرہ کی لکڑیاں جب آدمی قبضہ کرے تو اس کا مالک ہوجاتا ہے بیچنا جائز ہوجاتا ہے اسی طرح جو پانی برتن میں محفوظ کرلیتا ہے اس کا مالک ہوجاتا ہے بیچنا جائز ہوگا اور نبی کریمؐ کی

حدیث "نھی عن بیع فضل الماء" یا "نھی عن بیع الماء" اور نبی کریم علیہ السلام کی حدیث "المسلمون شرکاء فی ثلثۃ فی الماء والکلأ والنار" یہ محمول ہے اس دوسری حدیث پر جس میں آپ نے فرمایا "لا یمنع فضل الماء لیمنع بہ الکلأ" کہ جنگل وغیرہ کے اندر جو کنواں کھودے تو آدمی اس زمین کا مالک ہو جاتا ہے اور پانی کا بھی حقدار ہو جاتا ہے مگر لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے روکنے کا حق نہیں ہے اور فاضل پانی کو پینے اور جانوروں کو پلانے کیلئے بیچنا جائز نہیں ہے۔
یا پھر اس کو محمول کیا جائیگا سمندر اور بڑے بڑے دریاؤں کے پانی پر جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہیں الحاصل جو لوگ کنویں اور تالاب وغیرہ کے پانی کو اس کے مالک کی ملکیت نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ صرف دوسروں سے زیادہ حقدار بتلاتے ہیں اس حدیث کو اس کے پانی کے بیچنے پر محمول کرینگے اور جس پانی کو برتن وغیرہ میں محفوظ کر لیا گیا ہو یا پانی وغیرہ جمع کرنے کیلئے جو ٹنکی بنائی گئی ہے وہ محرز اور مقبوض ہو گیا ہے اس کا بیچنا جائز ہے جس طرح سے گھاس میں سب لوگ شریک ہونیکے باوجود اگر اس کو کاٹ لیا جائے اور قبضہ میں کر لیا جائے تو بیچنا جائز ہے۔
لیمنع بہ الکلأ یا لیباع بہ الکلأ۔ یہ لام عاقبت اور انجام کیلئے ہے۔ جنگل میں جو کنواں وغیرہ رہتا ہے اس کے آس پاس کی گھاس کو چرانے کیلئے چرواہے اپنی بکریاں لے جاتے ہیں۔ ان بکریوں کو ضرورت ہو گی کہ چرنے کے بعد پانی پیئیں جسکی وجہ سے وہ لوگ وہاں نہیں چرائیں گے اس طرح سے وہ گھاس اس کے لئے محفوظ ہو گئی اور اس کا ذریعہ ان بکریوں کو پانی پینے سے منع کرنا ہوا۔ اور جب لام عاقبت کیلئے ہے تو اس نیت سے کرے یا دوسری نیت سے دونوں صورتوں میں ممانعت ہو گی اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ خود آدمی اور جانوروں کے پینے سے روکنے کی ممانعت ہے۔ کھیتی سینچنے کی ممانعت اس میں داخل نہیں ہے۔

حدیث جابر:۔ عن بیع ضراب الجمل۔ اونٹ کو جفتی کیلئے کرایہ پر دینا۔
ضراب: ضرب الفحل اذا رکبھا للوقاع۔ اس میں معقود علیہ نفس ضراب ہی ہے اور ضراب پر مالک کو قدرت نہیں اسلئے کہ وہ فحل کے نشاط و رغبت پر مبنی ہے جب منفعت ایسی ہو جس کا وصول کرنا ممکن نہ ہو تو اجارہ صحیح نہیں ہوتا یہی مذہب ائمہ ثلثہ کا ہے۔ امام مالک کے یہاں اس کا اجارہ جائز ہے اس لئے کہ ان کے یہاں مدینہ میں اس کا رواج تھا۔ جمہور علماء ممانعت کے لئے اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں اور اہل مدینہ کے رواج کو کرامت و ہدیہ پر محمول کرتے ہیں اجارہ پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ انس بن مالک کی حدیث جس کو ترمذی و نسائی نے نقل

کیا ہے کہ بنو کلاب کے ایک آدمی نے عسب فحل کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے منع فرمایا تو اس نے کہا" انا نطرق الفحل فنکرم فرخص لہ فی الکرامۃ" اجرت عقد میں مشروط ہوتی ہے اور کرامت ہدیہ اور تحفہ کے طور پر ہے جس میں احسان کا بدلہ احسان ہوتا ہے۔

وَعَنْ بیع الارض لتحرث :۔ زمین کو مضاربت پر دینا۔ اسکی بحث پہلے گذر چکی ہے۔ الکلاء ہمزۃ مقصورہ کے ساتھ : گھاس خشک ہو یا تر۔

باب تحریم ثمن الکلب

ابومسعود انصاری کی حدیث

نھی عَنْ ثمن الکلب۔ اور رافع کی حدیث میں شرُّ الکسب ثمنُ الکلب۔ اور دوسری روایت میں ثمنُ الکلبِ خبیثٌ اور جابر کی روایت میں زجرَ النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ ذٰلک ہے۔

ثمنِ کلب سے ممانعت اور اس کا بدترین کمائی اور خبیث ہونا اس کی خرید و فروخت کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کسی طرح کے کتے کی بیع صحیح نہیں ہے معلّم ہو یا غیر معلّم ہو۔ اور امام ابوحنیفہ کے یہاں جن کتوں کے پالنے کی شریعت نے اجازت دی ہے اس کی بیع صحیح ہے بکثیر مشائخ نے تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ دیوانہ کتے کے علاوہ ہر طرح کے کتے کی بیع صحیح ہے فی الحال معلّم ہو یا معلّم نہ ہو اس لئے کہ جس سے نفع اٹھانا جائز ہے اس کا بیچنا بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول امام شافعی اور امام احمدؒ کے مطابق ہے، دوسرا قول امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ کلب ماذون کی بیع جائز اور کلب غیر ماذون کی بیع ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا استدلال اسی طرح کی حدیثوں سے ہے جس میں نہی کا لفظ ہے یا خبیث یا سحت کا لفظ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جیسا آگے ابن عمر وغیرہ کی روایتوں میں آرہا ہے۔ اس کے بعد کچھ مخصوص قسم کے کتوں کو پالنے کی اجازت دی گئی تو اس طرح کے کتوں کی خرید و فروخت کی بھی اجازت ہوئی۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ثمن کلب سے ممانعت کی روایت اس وقت کی ہے جب ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا، اس کے بعد مخصوص طرح کے کتوں کے پالنے کی اجازت دی گئی تو اس سے نفع اٹھانا جائز ہوا جیسے گدھا۔ کہ اس سے نفع اٹھانا جائز اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔ تو جن کتوں سے نفع اٹھانا جائز ہوگا اسکی

بیع جائز ہوگی اور اس کی دلیل جابر بن عبداللہ کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
نھی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید۔ اخرجہ النسائی وقال ھذا منکر" منکر نکارت
کیوجہ امام نسائی نے نہیں بیان کی، اس کے تمام رواۃ ثقات ہیں اور اس کا متابع بھی پایا جارہا ہے
تابع علی حجاج الھیثم بن جمیل عن حماد وتابع علی حماد الحسن بن جعفر عن ابی الزبیر
والذین رووہ موقوفا لیس بمناقض لان زیادۃ الثقہ معتبرۃ۔
ایک دوسری روایت حضرت ابوہریرہ کی مرفوعاً ہے "نھی عن بیع الکلب الا کلب صید او
ماشیۃ" اخرجہ الترمذی وقال لا یصح من ھذا الوجہ ابوالمھزم تکلم فیہ شعبۃ۔ لیکن
ابوالمہزم اس روایت کے نقل کرنے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ انکا بھی متابع پایا جاتا ہے۔ ابوالمھزم
تابع علیہ الولید والمثنی عن عطاء عن ابی ھریرۃ۔ اور ابن عباس کی روایت بسند ابوحنیفہ
مرفوعاً۔ "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن الکلب للصید وسندہ جید۔ اور حضرت
عثمان نے ایک شخص پر کتے کی قیمت کو بطور تاوان لازم کیا تھا اور عبداللہ بن عمرو بن العاص نے
ایک شخص پر جس نے شکاری کتا قتل کردیا تھا چالیس درہم لازم کیا۔ اسی لئے امام محمد نے کتاب الحج
میں کہا قال ابوحنیفۃ لاباس بثمن کلب الصید ولا باس ببیعہ اور مشائخ نے اسی کے ساتھ
ان کتوں کو بھی داخل کیا جن سے نفع اٹھانے کی اجازت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ نہی تحریم
کیلئے نص نہیں ہے، نہی جو تحریم کیلئے نص ہے وہ قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء "لا تفعل"
ہے۔ یہی حال خبیث اور شر الکسب کا بھی ہے۔ اس لئے کہ آپ نے کسب الحجام کو بھی شر الکسب فرمایا ہے
جو بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اور نہی کو حرمت کے بجائے دنارۃ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے کمائی کے
طریقے جس سے عار لازم ہو۔ اسی طرح سے یہاں پر بھی ثمن کلب کی ممانعت کو محمول کیا جائے۔
نیز نبی کریم علیہ السلام نے ثمن کلب کے ساتھ ثمن سنور کو شامل کرتے ہوئے زجر فرمایا ہے اور
ثمن سنور بالاتفاق جائز ہے اور یہ زجر تنزیہ کے طور پر ہے اور مکارم اخلاق پر ابھارنے کے قبیل سے ہے۔
مھر البغی :۔ بغی فعیل کے وزن پر ہے باغیہ کے معنے ہیں: زانیہ۔ مہر سے مراد یہاں پر زنا کی
اجرت ہے۔ تشبیہ کے طور پر اسکو مہر کہا گیا ہے۔ اجارہ کے اندر منفعت کو شرعاً مباح ہونا ضروری
ہے۔ اگر منفعت مباح نہیں ہے تو وہ اجارہ باطل ہے۔ اسی لئے فقہاء کے یہاں ضابطہ ہے۔
"الاستیجار علی المعصیۃ لا یجوز" امام ابوحنیفہ نے کہا کہ الاستمتاع یا تمکین وغیرہ کے الفاظ جو
نکاح متعہ میں استعمال ہوتے ہیں یہ مہر بغی کے قبیل سے نہیں ہیں اس لئے اس کے اوپر حد

نہیں ہوگی بلکہ تعزیر ہوگی اور اجرت حلال ہوگی اگرچہ سبب حرام ہے اور اگر ایسے الفاظ استعمال کئے جو نکاح متعہ کے اندر نہیں بولے جاتے ہیں تو وہ صراحۃً زنا ہے اس پر حد واجب ہوگی، اجرت عورت کیلئے جائز نہیں ہوگی۔

حلوان الکاھن:۔ کاہن کو کہانت پر جو اجرت دی جائے اسکو حلوان کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ پہلے حلوہ وغیرہ کوئی چیز دی جاتی رہی ہو پھر اس کے ہر عوض پر حلوان کا اطلاق ہونے لگا ہو یا شیرینی سے تشبیہ دیتے ہوئے اس پر حلوان کا اطلاق کیا گیا ہے کہ وہ اجرت اسکو بلا کلفت و مشقت کے حاصل ہو رہی ہے۔ جو منفعت شرعاً مباح نہیں ہے اس کا اجارہ صحیح نہیں ہے کہانت ناجائز ہے اسلئے اسکی اجرت بھی ناجائز ہے۔ کاہن ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو غیب دانی کا دعویٰ کرتے ہیں اور ہونیوالی باتوں کو بتلاتے ہیں اور اس کے مدعی ہوتے ہیں۔ اور عراف ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو گذری ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے جیسے کوئی چیز چوری چلی گئی ہے، کوئی چیز گم ہوگئی ہے اور منجم جو تاروں کو دیکھ کر حالات کے بتلانے کے مدعی ہیں لیکن کبھی کبھی کاہن کا اطلاق ان تینوں پر ہوتا ہے اور یہاں پر یہ تینوں مراد ہیں البتہ کبھی کبھی کاہن کا اطلاق طبیب اور ڈاکٹر پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں پر کاہن سے مراد طبیب و ڈاکٹر نہیں ہیں۔

کسب الحجام خبیثٌ:۔ اس کی بحث آگے آرہی ہے۔

بَابُ الْاَمْرِ بِقَتْلِ الْکِلَابِ

ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنے کا وعدہ فرمایا تھا مگر تاخیر ہوگئی اس لئے کہ آپ کے تخت کے نیچے کتے کا بچہ تھا۔ حضرت جبرئیل کی تاخیر آپ پر بہت شاق گذری پھر یکایک آپ کا ذہن اس کتے کی طرف گیا۔ آپ نے کتے کو باہر کیا اور جگہ کو صاف کیا۔ جب کتا وہاں سے چلا گیا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے۔ آپ نے تاخیر کی وجہ پوچھی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کتے کے مکان کے اندر ہونے کو بتلایا اس کے بعد آپ نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا۔ صحابۂ کرام کتوں کو قتل کرنے لگے یہاں تک کہ خانہ بدوشوں کی عورتیں بھی کتے کو ساتھ میں لاتیں تو اس کو بھی قتل کر دیا جاتا۔ **حَتّٰی اِنَّا لَنَقْتُلُ کَلْبَ الْمُرَیَّۃِ:۔** میم کے ضمہ راء کے فتحہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ مراۃ کی تصغیر ہے۔ پھر اس کے بعد آپ نے عام کتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا اور فرمایا "مَا بَالُھُمْ وَبَالُ الْکِلَابِ" یعنی لوگوں کو انھیں قتل نہیں کرنا چاہئے اور فرمایا "عَلَیْکُمْ بِالْاَسْوَدِ الْبَھِیْمِ"

ذی النقطتین فانہ شیطان" بہیم کے معنیٰ خالص کے ہیں۔ نقطتین، دو نقطے چمکدار جو اس کی آنکھوں کے اوپر ہوتے ہیں۔ فانہ شیطان۔ کتوں کی جنس سے نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکے حکم کو بیان کیا ہے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں کہ ابتداءً ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا پھر اسکو ممنوع کر کے کالے کتے کے قتل کرنیکی اجازت باقی رکھی گئی پھر ہر طرح کے کتے جن سے کوئی ضرر نہیں ہے اس کے قتل سے منع کر دیا گیا چاہے کالا یا غیر کالا۔ اور کتوں کو شکار اور بکریوں کی حفاظت کیلئے پالنے کی اجازت دی گئی۔ "ثم رخص فی کلب الصید و کلب الغنم" اور عبداللہ بن مغفل کی ایک روایت میں ورخص فی کلب الصید و الغنم والزرع ہے اسی طرح ابوہریرہ کی روایت میں الا کلب حرث ہے اور سفیان بن ابی زہیر کی روایت میں بھی کلب زرع کا استثناء ہے۔ اور جب ابن عمر سے کہا گیا کہ ابوہریرہ او کلب زرع کا اضافہ کرتے ہیں تو ابن عمر نے کہا ان لابی ھریرۃ زرعاً اس سے ابن عمر کا مقصد روایت کی تضعیف اور شک کا اظہار نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ کھیتی والے تھے اس لئے اسکے مسئلہ سے زیادہ واقف ہیں اسلئے کہ مبتلیٰ بہ کو غیر مبتلیٰ بہ سے زیادہ ہی احکام حاصل کرنا چاہئے رہا ابن عمر کی بعض روایت میں جو الا کلب زرع کا اضافہ موجود ہے تو کہا جائے گا کہ جب انھوں نے ابوہریرہ سے سنا تو ان کو یقین ہو گیا کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا فرمان ہے تو اپنی اس حدیث میں اضافہ کر لیا۔ بلا ضرورت کتا پالنا ممنوع ہے اور ان تینوں ضرورتوں کیلئے پالنے کی اجازت منصوص ہے باقی محلہ وغیرہ کی حفاظت کیلئے فقہاء نے اسی پر قیاس کیا ہے۔

الا کلب ضار۔ ضاری، ضاریا۔ کلبا ضاریا اس کی ترکیب واضح ہے اور کلب ضاری اور ضار مضاف مضاف الیہ ہے موصوف کی اضافت اپنی صفت کیطرف جیسے ماء البارد۔ اور ضاری، یاء کے ساتھ۔ اسم منقوص میں الف لام نہ ہو تو بھی جائز ہے۔ البتہ مشہور اس کو حذف کرنا ہے۔ کلب ضاریۃ یہ کلب ذی کلاب ضاریۃ کے معنیٰ میں ہے

نقص من عملہ کل یوم قیراطان:۔ ابن عمر کی بعض روایتوں میں قیراطان ہے اور بعض روایتوں میں قیراط ہے اسی طرح سے ابوہریرہ کی بعض روایتوں میں قیراطان اور بعض میں قیراط ہے۔ اس تفاوت کیوجہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ شہر اور دیہات کا فرق ہے کہ شہری کتوں سے دو قیراط کی کمی ہو گی اور دیہاتی کتوں سے ایک قیراط کی (۲) بعض لوگوں نے کہا کہ مدینہ کے کتوں سے دو قیراط کی اور مدینہ کے علاوہ کے کتوں سے ایک قیراط کی کمی ہو گی (۳) اعتبار زیادتی کا ہو گا

اس لئے کہ اس نے یاد رکھا ہے اس چیز کو جس کو دوسرے نے یاد نہیں رکھا اسلئے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار ہوتا ہے (۴) ابتداء میں ایک قیراط کی بات تھی پھر نفرت بڑھانے کیلئے دو قیراط کا حکم ہوا جس نے جیسا سنا ویسا بیان کیا۔

باب حل اجرۃ الحجامۃ

اس کے پہلے رافع کی حدیث میں "شر الکسب کسب الحجام اور کسب الحجام خبیث" کا لفظ گذر چکا ہے۔ ان احادیث کیوجہ سے بعض علماء نے اسکو حرام قرار دیا ہے اور اسکو غلام کو کھلانا جائز قرار دیا ہے اور آزاد کو کھلانا حرام۔ اور حضرت جابر کی روایت میں آپ نے فرمایا" اعلفہ الناضح" اور محیصہ کی روایت میں اس کے کسب سے منع فرمایا، جب زیادہ اصرار کیا تب کہا اعلفہ ناضحك او اطعمه رقیقك"، مگر ائمہ ثلثہ اور یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے کہ جائز ہے اور یہ ممانعت حرمت کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ دناءۃ کی بنیاد پر ہے جس سے عار لاحق ہوتا ہے۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ آپ نے سنگھی لگوائی اور اس کی اجرت دی۔ اگر حرام ہوتا تو آپ اجرت نہ دیتے۔ اسی طرح حضرت جابر کی بھی روایت میں ہے جسکو ابویعلی نے نقل کیا ہے" لو کان حراما لم یعطه"۔ فقہ کا قاعدہ ہے ماحرم اخذہ حرم اعطائہ جس کا لینا حرام ہے دینا بھی حرام ہے جیسے ربوا، زنا، رشوت وغیرہ میں البتہ رشوت کو ضرورت کے طور پر بعض صورتوں میں جائز قرار دیا ہے۔ نبی کریم علیہ السلام کو اجرت دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، چاہتے تو کہدیتے کہ تم بلا اجرت سنگھی لگاؤ بعد میں تم کو خوش کر دوں گا۔ یحیی بن سعید الانصاری فرماتے ہیں کہ برابر مسلمان حجامت کی اجرت کو صحیح سمجھتے رہے اور اس پر انکار نہیں کرتے تھے اور محیصہ وغیرہ کی روایت میں غلام اور جانوروں کو کھلانے کی اجازت دی۔ اگر یہ کسب حرام ہوتا تو زمانہ آئندہ کیلئے منع فرمادیتے مگر زمانہ آئندہ کیلئے اجرت کی اجازت دی اور اس کا مصرف بیان کر دیا۔ پھر اگر حرام ہوتا تو اپنے غلام اور جانور کو کھلانے کو نہ فرماتے کیونکہ ان پر خرچ کرنا اپنے اوپر خرچ کرنے کے حکم میں ہے۔

حجم النبی صلی اللہ علیہ وسلم عبد لبنی بیاضۃ۔ انھیں کی کنیت ابوطیبہ ہے۔ فوضعوا عنہ من خراجہ۔ خراج کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ تم کماؤ اور اپنی کمائی سے ماہانہ یا ہفتہ وار مجھ کو ایک مقدار معین دو، اسی مقدار معین کو خراج اور ضریبہ کہتے ہیں۔ افضل ما تداویتم بہ الحجامۃ:۔ اطباء کہتے ہیں کہ گرم ملکوں میں حجامت یعنی سنگھی مفید

ہے اور آدھے مہینے کے بعد میں زیادہ مفید ہے اس لئے کہ اخلاط کا ہیجان اول اور آخر مہینوں میں نہیں ہوتا ہے مہینہ کے اوسط میں ہوتا ہے اس لئے "افضل ماتداویتم" کا مطلب اہل حجاز اور اس طرح کے گرم ملکوں کیلئے ہے کیونکہ ان کا خون پتلا ہوتا ہے بدن کے ظاہری حصہ کیطرف خون کا میلان ہوتا ہے۔ دوسری بات ادویہ کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ نبی کریم علیہ السلام کی اس قسم کی احادیث وحی کے قبیل سے ہیں یا عام تجربے کی باتیں ہیں؟ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے "وما اتاکم الرسول فخذوہ ومانہاکم عنہ فانتھوا" کے قبیل سے ہیں۔ دوسرے وہ امور ہیں جو تبلیغ رسالت کے قبیل سے نہیں ہیں اسی کے بارے میں آپ نے فرمایا "انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من دینکم فخذوبہ واذا امرتکم بشئ من رائ فانما انا بشر"۔ تابیر نخل کا قصہ، اس میں آپ نے فرمایا فانی انما ظننت ظنا ولا تواخذونی بالظن ولکن اذا حدثتکم عن اللہ شیئا فخذوبہ۔ شاہ صاحب نے اسی قبیل سے طب کو فرمایا ہے اور اسی قبیل سے "علیکم بالادھم الاقرح" کو بھی قرار دیا ہے اور فرمایا ومستندہ التجربۃ۔

باب تحریم بیع الخمر والمیتۃ والخنزیر والاصنام

ابوسعید خدری کی حدیث

ان اللہ یعرض بالخمر ولعل اللہ سینزل فیھا امرا۔ عرب میں شراب کا رواج تھا اس لئے یک بہ یک شراب کو حرام نہیں قرار دیا گیا بلکہ پہلے آیت اتری "یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس" جس چیز میں نقصان زیادہ اور فائدہ کم ہو اس کو حلال باقی کیسے رکھا جا سکتا تھا۔ اس آیت میں خود اشارہ ہے کہ آگے اسکو حرام کر دیا جائیگا۔ پھر ایک خاص وقت میں شراب پینے کو منع کیا گیا "لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" کی آیت نازل ہوئی۔ اس کے بعد پھر شراب کی حرمت نازل ہوئی۔ پہلی آیت کے نازل ہونے کے وقت میں آپ نے تقریر کی کہ اس کے بارے میں حکم اترنے والا ہے اس لئے جس کے پاس شراب ہو اسکو بیچ لے نفع اٹھالے۔ اسکے بعد جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ جس کے پاس شراب ہے نہ پیئے نہ بیچے۔ تو لوگوں نے اس پر عمل کرتے ہوئے جس کے پاس شراب تھی انھوں نے اس کو بہا دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کا حکم نازل ہونے سے پہلے پہلے اس کے بارے میں کوئی تکلیفی حکم

نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ "مَا کُنَّا مُعَذِّبِیْنَ حَتّٰی نبعث رسولاً" کی آیت بھی اسی پر دلالت کرتی ہے اور اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نبی علیہ السلام مسلمانوں کے جہاں دین کے اعتبار سے خیر خواہ تھے اسی طرح دنیا کے اعتبار سے بھی خیر خواہ تھے۔ اسی لئے فرمایا کہ جب تک مباح ہے جلدی سے اس سے فائدہ اٹھالو۔ بالاتفاق علماء کے شراب پینا حرام ہے اسی طرح اسکا بیچنا حرام ہے۔ کسی چیز کی بیع کے باطل ہونیکی علتوں میں سے ایک علت اس کا نجس ہونا بھی ہے امام شافعی کے یہاں معقود علیہ کا طاہر ہونا ضروری ہے۔ اسی لئے شراب اور کتے کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ایسی ناپاک چیز جس کا پاک کرنا ممکن نہیں اس کا بھی بیچنا صحیح نہیں ہے۔ یہی مذہب امام مالک کا بھی ہے کہ مبیع کو طاہر ہونا چاہئے نجس کی بیع جائز نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مبیع کیلئے مال متقوم ہونا ضروری ہے یعنی جس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے شراب اور سور سے شرعاً نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اسلئے اس کا بیچنا بھی صحیح نہیں ہے۔ عبداللہ بن عباس کی حدیث " ان الذی حرم شربها حرم بیعها " اس میں بھی پینے کی ممانعت کے ساتھ بیچنے کی ممانعت کی تصریح ہے۔ حضرت عائشہ کی روایت میں جب ربا کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے لوگوں کے سامنے پڑھا اور آپ نے شراب کی تجارت کی حرمت کو بھی ذکر کیا۔ شراب کی تحریم سورۂ مائدہ میں ہے جو آیت ربو سے بہت پہلے نازل ہوئی ہے اس لئے کہ آیت ربوا " آخر ما نزل " کے قبیل سے ہے۔ جب شراب کی حرمت نازل ہوئی اسی وقت اسکی تجارت کی بھی حرمت نازل ہوئی تھی جیساکہ حضرت ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ ربوا کی حرمت کے ساتھ تحریم خمر کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کیلئے اس موقع پر بھی آپ نے اس تحریم خمر کو بھی ذکر کیا۔

خمر کی حقیقت امام ابو حنیفہ کے یہاں خمر انگور کا کچا رس ہے، جب اس میں تیزی اور ابال آئے۔ یہ قلیل و کثیر حرام ہے نجس ہے نجاست غلیظہ کے ساتھ اور اس کا بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کے پینے پر حد جاری کی جائیگی، اس سے نشہ ہو یا نہ ہو۔ اور معتمد قول کی بنیاد پر دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری قسم شراب کی انگور کا رس جس کو پکا دیا جائے یہاں تک کہ دو ثلث سے کم ختم ہو جائے۔ اور تیسری قسم " نقیع تمر " اور چوتھی قسم " نقیع زبیب " جب ان کے اندر تیزی اور جوش آجائے۔ یہ تینوں قسم کی شرابیں بھی حرام ہیں مگر ان کی حرمت خمر کی حرمت سے کمتر درجہ کی ہے اور نجس ہے مگر انکی بیع

جائز ہے کراہت کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے یہاں۔ صاحبین کے یہاں اسکی بھی بیع جائز نہیں ہے لیکن فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو شراب تیار کی جائے حرام ہے۔ امام صاحب کے یہاں اتنی مقدار جس سے نشہ آجائے وہ ناجائز ہے اور طاہر ہے اور امام محمد کے نزدیک انکا بھی پینا ناجائز ہے اور فتویٰ اسی پر ہے مگر بیع اور طہارت کے باب میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے جس کی بنا پر موجودہ زمانہ میں انگریزی دواؤں میں ان دواؤں کے اثر کو تیز اور پائیدار بنانے کے لئے الکحل اس میں استعمال کرتے ہیں اگر یہ الکحل انگور اور کھجور سے نہیں بنائے گئے ہیں تو دواؤں میں اس کو استعمال کرنا اور خریدنا سب صحیح ہوگا۔

حرّم بیع الخمر والمیتۃ والخنزیر والاصنام :۔ شراب آدمی کی عقل کو فاسد کرتی ہے اور سور اور مردار آدمی کے مزاج کو خراب کرتے ہیں اور اصنام آدمی کے دین کو برباد کرتے ہیں عقل اور دین کی حفاظت کیلئے اللہ اور اس کے رسول نے ان سب کو حرام قرار دیا۔

میتہ جو اپنی طبعی موت مرا ہو۔ اس کے حرام ہونیکی وجہ دم مسفوح کا اس کے اندر جذب ہو جانا ہے، اس لئے بال، اون، ہڈی وغیرہ میتہ کے اندر داخل نہیں ہیں حضرت میمونہ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں آپ نے فرمایا تھا کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھاؤ تو لوگوں نے کہا کیسے فائدہ اٹھایا جائے وہ تو مردہ ہے تو آپ نے فرمایا" انما حرم لحمھا" اور آیت" ومن اصوافھا واوبارھا واشعارھا اثاثا ومتاعا الی حین" یہ بھی اس کے مباح الانتفاع ہونے پر دال ہے۔ اور حضرت انس کی حدیث جس کو بیہقی نے نقل کیا ہے" ان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمتشط من عاج۔ اور عاج ہاتھی کے دانت کو کہتے ہیں۔ امام بخاری نے زہری سے تعلیقاً نقل کیا ہے کہ سلف عظام فیل سے کنگھا کرتے تھے" ادرکتُ ناسًا من العلماء یمتشطون بھا ویدھنون بھا" یہ مذہب جو ماقبل میں بیان کیا گیا ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا ہے۔ امام شافعی کے یہاں یہ سب اجزاء میتہ سے ہیں جو میتہ کا حکم ہے وہی انکا حکم ہے یہ سب ناپاک، ناقابل انتفاع اور ناقابل بیع ہیں۔ آدمی کی لاش بھی ناقابل بیع ہے مسلمان اپنی کرامت کیوجہ سے اور مشرک اس کے بارے میں ترمذی میں ابن عباس کی روایت ہے" ان المشرکین ارادوا ان یشتروا جسد رجل من المشرکین فابی النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان یبیعھم" یہ واقعہ غزوۂ خندق کا ہے۔ نوفل بن عبداللہ

خندق کو پار کرنا چاہتا تھا تو مسلمانوں نے قتل کر دیا اس کی لاش کو وہ لوگ خریدنا چاہتے تھے تو حضور علیہ السلام نے فرمایا "لاحاجۃ لنا بجسدہ ولا بثمنہ" اور جس چیز کے اندر نجاست پڑ جائے تو اسکو کھانا جائز نہیں ہے البتہ اس سے دوسرا فائدہ اٹھانا اکثر علماء کے نزدیک صحیح ہے۔ ابوہریرہ کی حدیث "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فارۃ وقعت فی سمن فماتت؛ قال ان کان جامداً فخذوھا وما حولھا ثم کلوا ما بقی وان کان مائعاً فلا تقربوہ"

مسند احمد کی ایک روایت میں "فلا تاکلوہ" ہے۔ لہٰذا لا تقربوہ سے مراد لا تاکلوہ ہے۔ کھانا منع ہے دوسرا فائدہ منع نہیں ہے چنانچہ طحاوی نے اپنی سند سے بطریق عبدالواحد عن معمر عن الزہری عن ابن المسیب عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے "انہ علیہ السلام سئل عن الفارۃ تقع فی السمن والودك قال استصبحوا بہ ولا تاکلوہ" اسی طرح یہ مضمون ابن عمر سے مرفوعاً منقول ہے اور ابن عمر کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ اور ایسی چیز جو نجاست پڑنے سے ناپاک ہوئی ہے اس کی بیع شوافع اور موالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کے یہاں بیع کے ممنوع ہونیکی ایک وجہ مبیع کا نجس ہونا بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع کے جائز و ناجائز ہونیکا مدار مبیع کی طہارت و نجاست نہیں ہے بلکہ اس کی منفعت کا مباح ہونا ہے جس سے منفعت جائز اس کا بیچنا جائز اور جس سے منفعت ناجائز اس کا بیچنا ناجائز ہے۔

والخنزیر :- بالاتفاق علماء کے خنزیر اور اس کے سارے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس کی بیع بھی ناجائز ہے البتہ فقہاء احناف نے کسی زمانہ میں "الضرورات تبیح المحذورات" کے قاعدہ سے سور کے بال کو جوتے میں سلائی کیلئے اس کے استعمال کی اجازت دیتے تھے اور چونکہ بے قیمت نہیں مل پاتا تھا جس سے اس کے خریدنے کو تو جائز قرار دیا تھا مگر مسلمان بائع کیلئے اس کی قیمت کو حرام قرار دیا تھا، بعد میں سور کے بال کا بدل دستیاب ہوگیا تو پھر اس کا استعمال بھی ناجائز ہوگیا۔

والاصنام :- صنم اسکو کہتے ہیں جس میں تصویر ہو چاہے اس کا جسم ہو یا نہ ہو اور وثن اسے کہیں گے جس کا جثہ ہو لہٰذا کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویریں اصنام میں داخل ہیں اگرچہ اوثان کے قبیل سے نہیں ہیں۔ اگر صنم کو عبادت کیلئے اور دیگر ناجائز اغراض کیلئے خریدا جائے تو بالاتفاق علماء کے اس کی بیع باطل ہے لیکن اگر اس کے ٹکڑوں سے دوسرا فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

فقیل یارسول اللہ أرأیت شحم المیتۃ فانہ یطلی بہا السفن ویدھن بہا الجلود ویستصبح بہا الناس"۔ میتہ کی چربی سے تین طرح کے نفع کو ذکر کیا گیا ہے قال لاھو حرام"۔ تو ضمیر کے مرجع کے اندر اختلاف ہے۔ اکثر شوافع بیع کیطرف لوٹاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس سے نفع اٹھانا جائز ہوگا مگر اس کا بیچنا صحیح نہ ہوگا اور علماء حنفیہ اور بیشتر علماء اس سے جو نفع اٹھانا مفہوم ہوتا ہے اس انتفاع کیطرف ضمیر لوٹاتے ہیں۔ اور ابن ماجہ کی روایت "لاھن حرام" سے اسی کی تائید ہو رہی ہے اور اسی لئے بھی کہ ان لوگوں نے انتفاع کی بات ذکر کی ہے اور انھیں افعال کی بابت دریافت کیا جس کا آپ نے جواب دیا ہے لاھو حرام"۔ جس کیوجہ سے مردار کی چربی سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا۔ اور جو لوگ ضمیر کو بیع کیطرف لوٹاتے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں پوچھنے والوں کی غرض میتہ سے شحوم کو مستثنیٰ کرنا تھا جیسا کہ عباس نے حرم کی گھاس سے اذخر کی تخصیص کی درخواست کی۔ اور انھوں نے افعال کے بارے میں خبر دیا ہے کہ ایسا ایسا کیا جاتا ہے اسکی بابت سوال نہیں کیا ہے بلکہ آپ نے بیع کی حرمت کو ذکر کیا اس کے بعد ان لوگوں نے اس کے بیچنے کی بابت ان منافع کی بنیاد پر سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ "ھو حرام"۔

قاتل اللہ الیھود ان اللہ عزوجل لما حرّم علیھم شحومھا اجملوہ ثم باعوہ فاکلوا ثمنہ"۔ اجمال، تجمیل، جَمَلَ (ن)، چربی کو پگھلانا۔ چربی پگھلائے جانے سے پہلے عربی میں اسکو شحم کہتے ہیں اور پگھلائے جانیکے بعد اسکو وَدَک کہتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے حیلہ کیا کہ نام کی تبدیلی سے فائدہ اٹھانا چاہا جبکہ اس کی حقیقت تبدیل نہیں ہوئی۔ اس طرح کا حیلہ جو حکمت شرعیہ کو باطل کرے بالاتفاق علماء کے ناجائز ہے، اور اگر آدمی ایسی تدبیر کرتا ہے جس سے اپنے اوپر سے یا دوسرے سے مضرت کو دفع کرے اور حرام سے بچے یا حلال تک پہونچے اور اس کیلئے جائز طریقہ استعمال کرے تو صحیح ہے۔ خود نبی کریم علیہ السلام نے اسطرح کی تدبیر بتلائی ہے جیسا کہ ابوہریرہ کی حدیث جو بخاری و مسلم میں ہے کہ عامل خیبر نے کہا تھا کہ دو صاع خراب کھجور دے کر ایک صاع اچھی کھجور خریدتا ہوں تو آپ نے فرمایا" لاتفعل بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً"۔

فباعوھا واکلوا اثمانھا۔ ابوداؤد کے اندر ابن عباس کی حدیث میں" انّ اللہ اذا حرّم علیٰ قوم اکل شئی حرّم علیھم ثمنہ"۔ جسکی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ جسکا کھانا حرام ہے اسکا بیچنا بھی حرام ہے۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ حدیث قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں بیان کی گئی ہے بلکہ یہ خاص شحوم میتہ اور شراب کے بارے میں ہے کہ اللہ نے اس سے نفع اٹھانے کو بھی حرام قرار دیا جس طرح اس کے کھانے کو حرام قرار

دیا ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ گدھے وغیرہ کا بیچنا صحیح ہے جسکا کھانا حرام ہے۔

بَابُ الرِّبوا

ربا کے لغوی معنیٰ: کسی چیز میں اضافہ۔ ربا یربو۔ زکا ونما۔ اصطلاح شرع میں "ہو فضلٌ خالٍ عن عوض بمعیار شرعی لاحد المتعاقدین۔ یعنی اموال ربویہ میں ان کے مبادلہ میں جو زیادتی ہو۔

ربا کی دو قسمیں ہیں:۔ (۱) ربا فی الذمہ (۲) ربا فی البیع ۔ ربا فی الذمہ: جو بیع یا قرض یا کسی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو اس میں زیادتی ہو۔ ربا ماتقرر فی الذمۃ کی دو قسمیں ہیں (۱) ربا الجاہلیۃ ہوالقرض المشروط فیہ الاجل وزیادۃ مالٍ علی المستقرض۔ یعنی وہ زیادتی جو قضاء دین کی تاخیر کیلئے لی جائے۔ اس کی دو صورتیں تھیں۔ شروع ہی سے ادھار لیا جائے اور اس مدت کے بدلہ میں زیادتی کو وصول کیا جائے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ پہلی مدت کے بدلہ میں زیادتی نہ لی جائے لیکن جب اس مدت پر ادائیگی نہ ہوسکے تو اس کیلئے نئی مدت مقرر کی جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی لی جائے یہی ربا الجاہلیۃ ہے جس کا ذکر قرآن کے اندر ہے اسی کو ربا النسیئہ بھی کہا جاتا ہے جس کی حرمت قطعی اور منصوص ہے اور اس کے حرام ہونے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے پاس درہم و دینار کی شکل میں سکے بہت کم تھے کیونکہ یہ سکے ایران و روم سے آیا کرتے تھے اسی لئے زیادہ تر ان کے معاملات لین دین اور قرض ان پھلوں اور غلوں کے متعلق ہوا کرتے تھے جو ان کے ملک میں پیدا ہوتے تھے انھیں کو قرض یا ادھار کے طور پر لیتے تھے اور پھلوں کے پکنے اور کھیتی کے کٹنے کے زمانہ میں دیا کرتے تھے اسی لئے اس طرح کے معاملات کو کبھی سلف، کبھی حق، کبھی دین سے تعبیر کرتے اور کبھی مؤجل (ادھار بیع) سے۔ تابعین نے ربا الجاہلیۃ کی تشریح کرتے ہوئے کبھی دین کبھی مداینہ کبھی حق اور کبھی بیع مؤجل کا لفظ استعمال کیا ہے: القرض ما یعطیہ من المال لیتقاضاہ دنت الرجل اقرضتہ السلف القرض والسلم" اس سے معلوم ہوا کہ دین اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا، فقہاء جو دین و قرض کے درمیان فرق کرتے ہیں تو اس قرض سے مراد وہ قرض ہے جو تبرع کے طور پر ہو اور وہ قرض جس میں مدت بھی ہو اور مدت کے بدلہ میں زیادتی حاصل ہو تو وہ قرض نہیں ہے بلکہ عقود فاسدہ میں سے ہے۔ اس لئے کہ قرض کے اندر بھی درہم کا تبادلہ درہم سے ادھار ہوتا ہے۔ شریعت نے تبرع کی شرط کے ساتھ

اجازت دی ہے۔

ربا ماتقرر فی الذمۃ کی دوسری قسم۔ ضع وتعجل ہے ــ ربا فی البیع اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے اور یہ حقیقۃً بیع کی قبیل سے تھا۔ اہل عرب ربا کے جس مفہوم سے واقف تھے وہ تو وہی رباہے جو "ماتقرر فی الذمۃ" ہے اور یہ مفہوم ان کے یہاں جانا پہچانا تھا۔ ربا فی البیع کو نبی کریم علیہ السلام نے غزوۂ خیبر کے موقع پر حرام قرار دیا ہے جس کیوجہ سے بہت سے صحابہ کو اس کی حرمت کا علم نہیں ہوسکا تھا اور وہ ربا فی البیع کا معاملہ کرلیتے تھے۔ جیساکہ آگے روایت میں آرہا ہے کہ آپ کی طرف سے خیبر میں جو عامل مقرر تھے۔ سواد بن غزیہ انھوں نے اس طرح کا معاملہ کرلیا تھا حضرت بلال نے بھی کرلیا تھا۔ ابن عمر بھی اس طرح کے معاملہ کو ابتداءً جائز سمجھتے تھے یہی حال ابن عباس کا بھی ہے پہلے دو حضرات کو تو خود نبی علیہ السلام نے منع فرمایا اور بعد کے دو حضرات یعنی ابن عمر اور ابن عباس انکو جب صحابہ نے حدیثیں بتلائیں تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا۔ قریب قریب یہی حال حضرت امیر معاویہ کا بھی تھا۔ ربا فی البیع کے مسائل کثیر تھے اس لئے فقہاء کرام نے اس سے زیادہ بحث کیا ہے اور پھر کثرت سے اس کے بارے میں نبی کریم علیہ السلام کا بھی فرمان آیا ہوا ہے اور پھر یہ ربا فی البیع بھی ربا کے نام سے معروف ومشہور ہوگیا۔ نبی کریم علیہ السلام نے ربا الجاہلیۃ کے مفہوم میں توسیع کی اور ربا فی البیع کو اس میں داخل فرمایا ورنہ ربا الجاہلیۃ اسکا مفہوم ہر ایک کو معلوم تھا۔ (۳) اور کبھی کبھی ربا کا اطلاق ان بیوعات فاسدہ پر بھی کرتے ہیں جن میں عاقدین میں سے کسی ایک کو نفع حاصل ہو اور کبھی کبھی تمام بیوعات فاسدہ پر اطلاق کرتے ہیں۔ درمختار میں ہے" وَالبیوع الفاسدۃ فکلھا من الربوا" ابن العربی نے وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا کے تحت تمام بیوعات فاسدہ کو مراد لیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بیع الثمر قبل ان تطیب کو ربا قرار دیا۔ حضرت ابن ابی اوفیٰ نے نجش کرنیوالے کو آکل الربا کہا۔

ربا الجاھلیۃ :۔ اس کی حرمت مقاصد کے قبیل سے ہے اس لئے کہ اس میں ضرر عظیم تھا اس لئے کہ اس میں سو روپیہ بڑھکر ہزار ہا ہزار تک پہونچ جاتا تھا، مقروض اور مدیون دیکھتا کہ مطالبہ اور پریشانی سے نجات مل سکتی ہے اگر مطالبہ کو مؤخر کرالیا جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی دے دی جائے تو وہ ایسا کرلیا کرتا تھا اس طرح سود خور کا مال بڑھتا چلا جاتا تھا اور دوسرے کو حد درجہ ضرر لاحق ہوتا تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت وحکمت سے

اس کو حرام قرار دیا اور سخت وعید نازل فرمائی کہ ایسی وعید کسی کبیرہ کے بارے میں نہیں آئی اسی لئے جب امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا "الربا الذی لاشك فيه فقال هو ان يكون له دين فيقول له اتقضى ام تربي فان لم يقضه زاده فى المال وزاده هذا فى الاجل"۔

اور ربا فی البیع کی حرمت سدِ ذرائع کی قبیل سے ہے۔ اسی لئے ابن عمر کی حدیث میں ہے لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين فانى اخاف عليكم الرما والرما هو الربا۔ رواه احمد والطبرانی عن ابن عمر

ربا فی البیع کی دو قسمیں ہیں۔ ربا الفضل اور ربا النسیئۃ۔ اموالِ ربویہ کو اموال ربویہ کی جنس سے بیچا جائے تو ظاہر بات ہے کہ آدمی خواہ مخواہ کیلئے اس جنس کو اسی جنس سے تبادلہ نہیں کرے گا۔ لازمی طور سے باہم تفاوت ہوگا اسی وقت یہ معاملہ کرسکتا ہے اگر اس تفاوت کا لحاظ کرتے ہوئے زیادتی کمی کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا جائے تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھار نفع شروع ہو جائیگا جو ربا النسیئۃ ہے۔ اسی طرح سے اگر اس کے اوصاف کا لحاظ کرتے ہوئے ردّی چیز کی زیادہ مقدار کو اس عمدہ چیز کی قلیل مقدار سے بیچنے کی اجازت دیدی جائے تو اس میں بڑا عزر لازم آئیگا پتہ نہیں چلے گا کہ کس کو خسارہ ہوا کس کو نفع ہوا۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: انی اخاف علیکم الرما الربا" اور ربا النسیئۃ فی البیع یہ بالکل قریب ترین ذریعہ ہے ربا الجاہلیۃ کا کا اس لئے کہ ربا النسیئۃ فی البیع میں مدت کے پوری ہونیکے وقت میں بس یہی کہنا رہ جائے گا کہ میں مدت بڑھا دیتا ہوں اس شرط پر کہ تم مقدار میں اضافہ کردو جو بعینہ ربا الجاہلیۃ ہے۔

اموالِ ربویہ کی بیع تفاضل یا نسیئۃ کے ساتھ اگرچہ ربا حقیقی کا وسیلہ اور ذریعہ ہے مگر یہ ایسا وسیلہ اور ذریعہ ہے جو منصوص ہے اور احادیث میں اس کے حرام ہونے پر واضح دلالت ہے لہٰذا یہ ربوا بھی ہر طرح سے حرام ہے اگرچہ اس کی تحریم وسائل و ذرائع کے طور پر ہو مقاصد کے طور پر نہ ہو۔ نیز ربا النسیئۃ فی البیع اگرچہ مقدار کے اعتبار سے تساوی ہو لیکن معاملات میں آدمی عوضین میں سے کسی ایک کے تسلیم میں تاخیر نہیں کرتا ہے مگر اسی وقت میں جب اسکی قیمت زائد ہو اسی کو کہا جاتا ہے کہ "النقد خیر من النسیئۃ" یعنی جو موجودہ وقت میں مال دیا جائے اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے اس مال سے جو زمانہ آئندہ میں دیا جائے اسی طرح جب کہا جاتا ہے کہ عین کو دین پر فضیلت ہے تو اس کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ شئ معین بالذات اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت اس شئ کے جس کی تعیین اوصاف کے ذریعہ کی جائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ اس سے اوصاف میں مختلف ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جو

اس کے ذمہ واجب ہے اس کو ادا نہ کر سکے۔ الغرض بدلین میں ہر طرح مساوات ضروری ہے، ربوا کے شبہ سے بچنے کیلئے۔ اللہ تعالیٰ کو حد درجہ کی عیش پسندی ناپسند ہے اسی طرح سے طلب دنیا میں انہماک ضرورت سے زیادہ ہو یہ بھی اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں اسی لئے ریشم کے پہننے سے اور سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال سے منع فرمایا۔ عیش پسندی کا مطلب یہی ہے کہ ہر چیز میں عمدہ کو الٹی کو پسند کرنا اور ناقص کو الٹی سے اعراض کرنا اور عیش پسندی کی انتہاء یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی چیز میں اچھی بری کا لحاظ کیا جائے۔ چاول گیہوں کی قسموں میں بعض کی بعض پر فضیلت کا اعتبار کرنا۔ اسی طرح سونے اور چاندی میں باریک باریک صنعتوں کا اعتبار کرنا یہ سب مسرفین کی عادت ہے اس لئے مصلحت شرعی یہی ہوئی کہ اس دروازہ کو بند کر دیا جائے انسان کو زندگی بسر کرنے کیلئے کھانے پینے اور کسی قدر نقد کی ضرورت پڑتی ہے اور تبادلہ کے بغیر چارہ نہیں ہے لیکن جو چیز دوسرے کی جگہ پر کافی ہو سکے تو اس میں مبادلہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کھانے کی ایک جنس کا دوسرے جنس سے تبادلہ جائز نہ ہو لیکن اللہ تعالےٰ نے لوگوں کے مزاج کو مختلف بنایا ہے اور زندگی بسر کرنے کے درجات متفاوت ہیں اس لئے مختلف الجنس کے تبادلہ کی اجازت دی گئی مگر قبضہ کو لازم و ضروری قرار دیا گیا۔ الغرض آدمی جب ایک روپیہ کو دو روپیہ سے، ایک کلو گیہوں کو دو کلو گیہوں سے بیچے گا تو لازمی طور سے باہم تفاوت ہو گا اسی وقت یہ معاملہ کر سکے گا اگر اس طرح کے معاملہ کی اجازت دے دی جاتی تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھار نفع شروع ہو جائیگا پھر یہ ادھار نفع ذریعہ بنے گا حقیقی سود کا کہ ادا کر دیا سود دو اس لئے شریعت نے سدًّ اللذریعہ ہم جنس میں زیادتی و ادھار دونوں کو منع کر دیا ہے اور جب جنس مختلف ہو تو مساوات کے ضروری قرار دینے میں لوگوں کا ضرر ہے اس لئے اس میں زیادتی و کمی کو یدًا بید جائز قرار دیا ہے مگر ادھار کو ناجائز قرار دیا کہ وہ حقیقی سود کا ذریعہ بن جائے گا کہ ادا کر دیا سود دو۔ برخلاف روپیہ پیسہ سے جب ادھار خریدا جائے تو اس کو منع نہیں فرمایا ہے اس لئے کہ روپیہ پیسہ کو قدرتی طور سے ثمن بنایا گیا ہے اور اسکو نفع کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔ منع کرنے سے لوگوں کو ضرر ہو گا اسی طرح بیع سلم کی کوئی صورت باقی نہیں رہے گی جو غریبوں اور فقیروں کی بیع ہے۔ اسی طرح فرض کرو کہ ایک شخص کے پاس ایک صنف موجود ہے اس کو دوسری صنف کی ضرورت ہے اب وہ دوسری صنف کو یا تو روپیہ پیسہ سے بیچے تاکہ دوسری صنف خریدے

یا اسکو خود اسی صنف سے خریدے۔ دونوں صورتوں میں اس کو فوری طور سے بیچنے کی ضرورت ہے اگر اس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو اسکو بیچے گا زیادتی کے ساتھ اور اسکو ضرورت ہے دوسری صنف کی تو خریدے گا اس کو زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ جب وہ زیادتی کے ساتھ دیتا ہے تو زیادتی کے ساتھ لے گا بھی اس لئے منع کرنے سے غرض تجارت میں اس کو ثمن بنانے سے روکنا ہے جس طرح ہم جنس چیزوں میں تجارت سے روک دیا گیا ہے۔ (حجۃ اللہ البالغہ)

ربوا کی احادیث

ربوا کے باب میں بہت سی احادیث مروی ہیں جن میں سب سے زیادہ مفصل حدیث عبادہ بن الصامت کی ہے اس کے بعد ابو سعید خدری کی حدیث ہے۔ ابو سعید خدری کی حدیث کو امام ابو حنیفہؒ نے بھی عطیہ عوفی کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ امام محمدؒ نے اسی سند کے ساتھ حدیث کو نقل کرکے ربوا کے باب کو شروع کیا ہے۔

لا تشفوا بعضھا علی بعض:۔ باب افعال سے تاء کے ضمہ، شین کے کسرہ اور فاء کی تشدید کے ساتھ شِف سے ماخوذ ہے جس کے معنی زیادتی کے بھی آتے ہیں اور کمی کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے۔ مجرد سے لازم، افعال سے متعدی۔

ان ابن عمر قال لہ رجل من بنی لیث:۔ ابن عمر بیع صرف میں ربا الفضل کو جائز قرار دیتے تھے تو بنی لیث کے آدمی نے ابن عمر سے کہا کہ ابو سعید خدری اس کی ممانعت کی حدیث نبی کریم علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں تو ابن عمر اسکو لیکر ابو سعید خدری کے پاس گئے اور اس کی تحقیق کی اور ابو سعید خدری سے حدیث سنا۔ آگے اسی مسلم میں ایک روایت آرہی ہے کہ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ ابن عمر وابن عباس سے میں نے پوچھا تو ان دونوں نے ربا الفضل میں کچھ حرج نہیں سمجھا ابو سعید خدری کے یہاں بیٹھا تھا ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا "ما زاد فھو ربوا" میں نے ابن عمر وابن عباس کے فتوی کیوجہ سے انکار کیا تو انھوں نے یہ حدیث سنائی، ابن عمر کے پاس میں آیا اور انکو بتلایا تو اس کے بعد وہ اسکو منع کرنے لگے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ ابن عمر نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

غائبا بناجز:۔ ناجز سے مراد حاضر، اور غائب سے مراد ادھار ہے۔

بیع الذھب بالورق نقدا:۔ **عمر بن خطاب کی حدیث**:۔ مالک بن اوس درہم سے دینار کے تبادلہ کا کام کرتے تھے۔ جنس کا جنس سے تبادلہ ہو اس کو مراطلہ کہتے ہیں، اور جنس کا غیر جنس

سے تبادلہ ہو تو اسکو صرف کہتے ہیں۔ طلحہ بن عبید اللہ عمر بن خطاب کے یہاں تھے انھوں نے مالک بن اوس سے کہا کہ اپنا سونا لاؤ، جب ہمارا خادم آجائیگا تب ہمارے پاس آنا تو اسکی چاندی ہم تم کو دیں گے۔ عمر بن خطاب نے کہا کہ ابھی دینا ہو تو دیدو ورنہ اس کا سونا پھیرو۔ کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا ہے " الذهب بالورق ربا الاهاء وهاء " یہ حدیث دلیل ہے کہ اموالِ ربویہ میں جنس مختلف ہو تو بھی مجلس میں قبضہ ضروری ہے گو قبضہ میں تاخیر ہو مگر مجلس میں قبضہ ہو جائے تو صحیح ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلثہ کا ہے۔ ابن عمر کی حدیث کیوجہ سے جس میں ان سے سونے کے بدلے میں چاندی لینے کا مسئلہ پوچھا تو آپ نے فرمایا،
" اذا اشتریت واحدًا بالآخر فلا یفارقك صاحبك وبینك وبینه لبس رواه النسائی۔
اور حضرت عمر کا قول " لاتبیعوا الذهب بالورق احدهما غائب والآخر ناجز وان استنظرك حتی یلج بیته فلا تنظره " رواه مالك۔ اور اس لئے بھی کہ مجلس کی تمام ساعات ایک ساعت کے حکم میں ہیں لہٰذا مجلس کا قبضہ عقد ہی کی حالت کا قبضہ مانا جائے گا۔ امام مالک کے یہاں ایجاب کے بعد فورًا قبضہ ضروری ہے تاخیر تمام عقد سے مانع ہے۔

الاهاء وهاء :۔ اسکو الف مقصورہ الف ممدودہ کے ساتھ بھی پڑھنا صحیح ہے مگر الف ممدودہ کے ساتھ پڑھنا اصح ہے۔ ھاء کی اصل ہاك ہے کاف کو مدّہ سے بدل دیا گیا ہے اور مدہ مفتوح ہوگا اور کسرہ پڑھنا بھی جائز ہے۔ مذکر و مونث و احد و تثنیہ اور جمع کیلئے یکساں استعمال کیا جاتا ہے۔

عبادہ بن الصامت کی حدیث :۔ فقلت له حدث اخانا حدیث عبادة بن الصامت " ابو قلابہ نے ابو الاشعث سے درخواست کی کہ اپنے بھائی کو عبادہ بن الصامت کی حدیث سنائیے۔ اخانا سے مراد مسلم بن یسار ہیں۔ امیر معاویہ کی ماتحتی میں یہ لوگ جہاد میں گئے تھے۔ مالِ غنیمت میں چاندی کے بہت سے برتن ملے۔ فامر معاویة ان یبیع فی اَعْطِیَاتِ النَّاسِ۔ بیہقی میں " فی اعطیات الناس " کے بجائے " الیٰ اعطیات الناس " ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالِ غنیت کے چاندی کے برتن کو ادھار بیچنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عبادہ نے منع کیا۔ حضرت امیر معاویہ کو ممانعت کی حدیث کا علم نہیں تھا اسلئے انھوں نے اس پر انکار کیا۔ حضرت عبادہ بن الصامت نے کہا کہ ہم نے جو نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہے اسکو بیان کریں گے امیر معاویہ کو کتنا ہی ناگوار ہو۔ عبادہ بن الصامت کا یہ قصہ امیر معاویہ کے ساتھ بہت سی سندوں سے مروی ہے۔
ابن عبد البر کہتے ہیں " والطرق متواترة بذلك " مؤطا امام مالک میں ایک قصہ امیر معاویہ کا

ابوالدرداء کے ساتھ منقول ہے۔ عطاء بن یسار کہتے ہیں "ان معاویۃ باع سقایۃ من ذھب اوورق باکثر من وزنھا فقال لہ ابوالدرداء سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ینھی عن مثل ھذا الا مثلا بمثل" اسنادہ صحیح۔ اگرچہ اس کا کوئی متابع نہیں پایا جاتا ہے مگر سند صحیح ہے۔ کہا جائے گا کہ معاویہ کا قصہ حضرت عبادہ کے ساتھ بھی پیش آیا اور ابوالدرداء کے ساتھ بھی۔ ابوالدرداء کی روایت میں کمی بیشی کے ساتھ بیچنے کی بات ہے جس کو امیر معاویہ نے "ما اری بمثل ھذا باسا" کہا۔ انکو ربا البیع کی حدیث معلوم نہیں تھی جس میں تفاضل اور نسیئہ دونوں سے منع فرمایا گیا ہے مگر امام مالک نے ابوالدرداء کی حدیث کو "باب بیع الذھب بالورق عینا وتبرا" کے تحت نقل کیا ہے کہ سونا چاندی جس شکل میں ہو، سکہ کی شکل میں ہو، زیور و برتن کی شکل میں ہو، اپنی اصلی حالت میں ہو سب کا حکم یکساں ہے۔ امیر معاویہ ابتداءً دونوں کا دو حکم سمجھتے تھے اسلئے کمی بیشی کو جائز سمجھتے تھے۔ ربا فی البیع کی حدیثیں جن لوگوں کو معلوم نہ تھیں وہ اس طرح کا معاملہ کرتے بھی تھے اور فتویٰ بھی دیتے تھے۔ یہی حال امیر معاویہ کا تھا۔ عمر بن خطاب نے ان کو لکھا "ان لا یبیع مثل ذلک الا مثلا بمثل وزنا بوزن"۔ اس کے بعد حضرت امیر معاویہ سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور دوسرے لوگوں نے بھی معلوم ہونیکے بعد رجوع کر لیا جسکے بعد تمام ائمہ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ سونے چاندی میں جیّد اور ردّی تبر اور مسکوک سب کا حکم ایک ہے۔ یدا بید ضروری ہے، تفاضل اور ادھار حرام ہے۔ حضرت عبادہ کی حدیث "الذھب بالذھب تبرھا وعینھا" نص ہے اس مسئلہ میں کہ تبر اور مسکوک سب کا حکم یکساں ہے۔ عبادہ بن الصامت کا حدیث بیان کرنا چاندی کے برتنوں کے بارے میں، اسی طرح ابوالدرداء کا حدیث بیان کرنا سونا یا چاندی کے پیالہ کے بارے میں، پھر حضرت عمر کا امیر معاویہ کو خط لکھ کر انکو منع کرنا یہ سب دلالت کرتا ہے کہ ہر طرح کے سونے چاندی کا حکم یکساں ہے، اسی طرح امام مالک نے اپنی مؤطا میں یحیی بن سعید الانصاری سے مرسلاً نقل کیا ہے کہ غزوۂ خیبر کے موقع پر سعد بن ابی وقاص اور سعد بن عبادہ کو مال غنیمت پر مقرر کیا گیا تھا ان دونوں حضرات نے مال غنیمت کے سونے یا چاندی کے برتن تین کو چار دینار کے بدلہ میں بیچا تو آپ نے فرمایا۔ "اربیتما فردا" آپ نے بیع کو فسخ کرا دیا۔ اسی طرح ابن عمر سے ایک سونار نے پوچھا کہ میں سونے کی کوئی چیز بناتا ہوں اور اس کو اس کے وزن سے زیادہ پر بیچتا ہوں اپنے

محنت کی اجرت کیلئے تو ابن عمر نے منع کیا وہ بار بار پوچھتا رہا۔ ابن عمر بار بار منع کرتے رہے اخیر میں ابن عمر نے کہا "الدینار بالدینار والدرہم بالدرہم لا فضل بینھما ھٰذا عھد نبینا الینا وعھدنا الیکم"۔ اسی طرح ایک سونار نے عمر بن خطاب سے بھی یہ مسئلہ پوچھا تو حضرت عمر نے بھی یہی جواب دیا۔ اسی طرح سے حضرت ابو بکر سے بھی منقول ہے۔ ابو رافع مولیٰ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورت کا پازیب حضرت ابو بکر کے ہاتھ فروخت کیا تو ابو بکر نے ترازو منگوا کر ایک پلڑے میں چاندی اور دوسرے پلڑے میں پازیب رکھا۔ پازیب ذرا سا زیادہ ہو گیا تو حضرت ابو بکر نے اتنا کاٹ کر نکال دیا تو ابو رافع نے کہا یا خلیفۃ رسول اللہ میری طرف سے وہ آپ کیلئے حلال ہے تو حضرت ابو بکر نے کہا اگر تم حلال کرتے ہو تو اللہ تو حلال نہیں کرتا پھر وہی حدیث پڑھی "الذہب بالذہب" والی۔ ذہب وفضۃ میں عین وتبر کی تصریح ہے جو مصوغ غیر مصوغ سب کو شامل ہے اور صحابہ کا اسی پر عمل بھی ہے اس لئے ابن تیمیہ کا اس کے خلاف کمی زیادتی کے ساتھ بیچنے کو جائز قرار دینا مردود ہوگا۔

لا تبیعوا منھا غائبا بناجز عینا بعین یدا بید :۔ اموال ربویہ میں علمائے احناف کے نزدیک اس کی تعیین ضروری ہے۔ ربوا سے بچنے کیلئے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن درہم ودینار ثمن کے قبیل سے ہیں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں جب تک کہ اس پر قبضہ نہ ہو۔ اس لئے درہم ودینار کو مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ گیہوں جو وغیرہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اسلئے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے اور ائمہ ثلثہ کے یہاں تمام اموال ربویہ میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے ان لوگوں کا استدلال یدا بید سے ہے۔ یدا بید کنایہ ہے قبضہ سے کیوں کہ ہاتھ قبضہ کا آلہ ہے۔ علمائے احناف کہتے ہیں کہ جب تینوں طرح کی روایتیں ہیں (الف) غائبا بناجز : اس کا مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا (۲) عینا بعین : اس کا بھی مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا۔ اس لئے یدا بید کا بھی مفہوم متعین ہونا مراد ہوگا نہ کہ مقبوض ہونا کیوں کہ ہاتھ جس طرح قبضہ کا آلہ ہے اسی طرح ہاتھ اشارہ اور تعین کا بھی آلہ ہے۔ سر اور آنکھ کی بہ نسبت ہاتھ سے اشارہ زیادہ رائج ہے۔ اس طرح تینوں روایتوں کا مفہوم ایک ہو جائے گا۔

علتِ ربوا نبی کریم علیہ السلام نے چھ چیزوں کا نام لے کر اس میں مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے اور ربا الفضل و ربا النسیئہ کو منع فرمایا ہے۔ اور جب ان کی اجناس مختلف ہوں تو ربا الفضل کو جائز اور ربا النسیئہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ربا کا ان چھ چیزوں میں پایا جانا متفق علیہ ہے اس کے علاوہ اور چیزوں کے اندر ربا کا تحقق ہوگا یا نہیں۔ اہلِ ظاہر جو قیاس کے منکر ہیں وہ ربا کو ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور ان کے علاوہ میں ربا کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جو قیاس کے قائل ہیں وہ ربا کو دوسری چیزوں میں بھی مانتے ہیں، دوسری چیزوں کو ان کے ساتھ ملحق کرنے کی علت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اور امام احمدؒ کی ایک روایت اس کی علت قدر و جنس ہے۔ قدر سے مراد کیلی یا وزنی ہونا ہے۔ جو چیزیں کیلی یا وزنی ہیں ان سب میں ربا جاری ہوگا اور جو چیزیں کیلی، وزنی نہیں ہیں اس میں ربا الفضل جائز اور ربا النسیئہ حرام ہوگا بشرطیکہ جنس ایک ہو۔

ان حضرات کی نقلی دلیل عبادہ بن صامت وانس بن مالک کے واسطے سے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما وزن مثل بمثل اذا کان نوعا واحدا وما کیل فمثل ذلک فاذا اختلف النوعان فلا بأس بہ رواہ الدارقطنی قال الشوکانی حدیث انس وعبادۃ اشار الیہ فی التلخیص ولم یتکلم علیہ وفی اسنادہ الربیع بن الصبیح وثقہ ابو زرعۃ وغیرہ وضعفہ جماعۃ"

دوسری روایت ابو سعید خدری کی" التمر بالتمر والحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ یدا بید عینا بعین مثلا بمثل فمن زاد فھو ربا ثم قال کذلک ما یکال او یوزن ایضا اخرجہ الحاکم وقال ھذا حدیث صحیح الاسناد" اس میں ایک راوی حیان بن عبید اللہ ہیں جن کے بارے میں لوگوں نے کلام کیا ہے مگر اسحٰق بن راہویہ نے اپنی سند سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے اخبرنا روحؒ قال حدثنا حیان بن عبید اللہ وکان رجل صدق" اگرچہ جملہ روح کا ہے "فروح محدث نشأ فی الحدیث عارف بہ فتقبل شہادتہ" اور اگر یہ قول اسحٰق بن راہویہ کا ہے تو پھر کیا کہنا۔ اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے کہ" ہو صدوق کذا فی شرح المہذب" تیسری روایت ابو ہریرہ اور

بوسعید خدری کی جو متفق علیہ ہے" انا نشتری الصاع بالصاعین بالثلثۃ من الجمع فقال علیہ السلام لاتفعل ولکن بع ھذا واشتر بثمنہ ھذا وکذلک المیزان" یہ بھی اسی بات کو بتلا رہی ہے جیساکہ ابوسعید خدری کی روایت جس کو حاکم نے نقل کیا ہے جس میں تصریح ہے وکذلک مایکال و یوزن اور الصاع بالصاعین" میں نفسِ صاع مراد نہیں ہے بلکہ اس میں جس چیز کو تولا جاتا ہے۔ محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے اسلئے کذلک المیزان والی روایت کو سونے چاندی کے ساتھ خاص کرنا یہ تاویل صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ ابوسعید خدری کی روایت جو حاکم میں ہے اس میں تمر، حنطہ، شعیر اور ذہب و فضہ نقل کرنے کے بعد کہا گیا ہے "وکذلک مایکال و یوزن" اسی کے مطابق عمار بن یاسر کا فتویٰ ہے" العبد خیر من العبدین" اسی حدیث میں عمار نے فرمایا" انما الربوا فی النسیٔ الا ماکیل او وزن۔

عقلی دلیل ربا کے حرام کئے جانے کی علت لوگوں کے اموال کو ظلم سے بچانا اور اس میں عدل قائم کرنا ہے۔ اسی لئے وزنوا بالقسطاس المستقیم" ویل للمطففین الذین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون و اذا کالوھم او وزنوھم یخسرون" اسطرح کی آیات نازل ہوئیں اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کو حرام اور مماثلت کو واجب و ضروری قرار دیا اور زیادتی اور مماثلت کا پتہ کیل اور وزن ہی سے ہوسکتا ہے اس لئے کیل و وزن کو علت ٹھہرانا مناسب ہوگا۔ جب ربا مماثلت اور مساوات سے جو چیز زائد ہو اس کا نام ہے تو یہ" فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم" والی آیت کے مشابہ ہے جیسے عدوان کے ضمان میں مماثلت کو لازم و واجب قرار دیا ہے اسی طرح بیع میں بھی مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اسی لئے غیر وزنی اور غیر کیلی چیزوں میں صوری مماثلت نہیں ہوتی ہے تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح مختلف الجنس کو جب باہم بیچا جاتا ہے تو نسبت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کوئی شخص گھوڑے کو کپڑے کے بدلہ میں بیچتا ہے تو دیکھتا ہے کہ اس گھوڑے کی قیمت کی نسبت اس کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہے یا نہیں برخلاف اس کے جو کیلی یا وزنی ہم جنس ہو، تو ان میں باہم زیادہ اختلاف نہیں ہوتا سب کی اصلی غرض ایک ہوتی ہے۔ اس میں عدل کی یہی صورت ہے کہ کیل اور

وزن کے اعتبار سے برابر ہو۔ دوسرے یہ کہ جب تفاضل کو منع کر دیا گیا تو کوئی شخص جنس کا جنس سے تبادلہ نہیں کرے گا معاملہ کی ضرورت اس وقت پڑے گی جب اس کے منافع مختلف ہوں۔ روپیہ، درہم ودنانیر ان کو تو چیزوں کی مقدار کو جاننے کا ذریعہ ہی بنایا گیا ہے ان سے نفع کمانا مقصود نہیں ہے۔ الغرض بیع میں مماثلت ومساوات ہونا چاہئے جیسے عدوان میں ضروری ہے۔ اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہیں یعنی کیلی یا وزنی ہیں تو مثل صوری ومعنوی دونوں کی رعایت کرتے ہوئے اتنی ہی مقدار دلائی جاتی ہے اور ذوات القیم میں مماثلتِ صوری ممکن نہیں ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے اور قیمت نام ہے اس مقدار کا جو تجربہ کار لوگوں کی نظر میں اس کی مالیت کے برابر ہو۔ اسی طرح بیع کے اندر اگر وہ ذوات الامثال کے قبیل سے ہے اور جنس ایک ہے تو اجزاء کے اعتبار سے مماثلت کیلاً یا وزناً ہوگی اسلئے کہ وہی اس کا مثل صوری ومعنوی ہے۔ اور اگر جنس مختلف ہو یا ذوات القیم کے قبیل سے ہو تو مثل صوری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے مثلِ معنوی کا اعتبار کیا جائے گا مگر عدوان کے ضمان میں مالک کیطرف سے ابتداءً اس کا مثل مقرر نہیں کیا گیا تھا اس لئے وہاں پر مثل کیلئے اہلِ بصیرت کے فیصلہ کا اعتبار کیا گیا اور بیع کے اندر طرفین نے ایک دوسرے کے مماثل ہونے پر اتفاق کر لیا ہے تو جب دوسرے کا فیصلہ قابلِ قبول ہے تو دوسروں کے فیصلہ سے اپنا فیصلہ زیادہ قابلِ قبول ہوگا لہٰذا وہ دونوں جس طرح بیچیں ایک دوسرے کا بدل ہوگا اور اس میں زیادتی کا ظہور نہیں مانا جائے گا۔ جب کیلی یا وزنی چیزوں کو اس کے ہم جنس سے بیچا جائے تو ربا الفضل کے حرام ہونیکے ساتھ ربا النسیئۃ بھی حرام ہے اس لئے کہ نقد کو ادھار پر زیادتی حاصل ہے۔ کیل یا وزن میں مساوات کے بعد نقد کی یہ زیادتی ربا ہوگی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بعض اجزاء کو مدت کے مقابل میں ٹھہرا دیا جائے کیونکہ یہ تو حقیقی سود ہے اسی طرح وصفِ جودت کے مقابل میں بھی اسکو نہیں کہا جا سکتا ہے اسلئے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے اور اگر کیلی وزنی ہوں اور جنس مختلف ہو تو زیادتی کمی کو تو جائز قرار دیا ہے کیونکہ وہ تو اس کا مثل معنوی ہو سکتا ہے مگر ادھار ناجائز ہوگا اس لئے کہ اس میں بھی اجل اور

مدت کے مقابلہ میں شئی کے اجزاء یا وصف کو قرار دینا پڑے گا جو باطل ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ یہ ربا حقیقی کا قریب ترین ذریعہ ہے۔ اور تیسری بات یہ کہ اس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو بیچنے والا اور خریدنے والا اس کو ثمن بنا رہا ہے اور ثمن میں تجارت کر رہا ہے اور ثمن کو نفع کا ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے۔
ابن رشد بدایۃ المجتہد میں فرماتے ہیں کہ حنفیہ ہی کی بیان کردہ علت بہتر علت ہے۔ اسلئے کہ ربا کے حرام کرنے کیوجہ ربا کے اندر ظلم کا پایا جانا ہے اور معاملات کے اندر عدل باہم برابری میں ہے اور مختلف الجنس اشیاء کے درمیان برابری کا معلوم کرنا مشکل ہوا تو درھم و دینار کے ذریعہ سے اس کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ مختلف الذات اشیاء کے درمیان عدل و مساوات باہمی نسبت کی بنیاد پر ہوتی ہے یعنی ایک چیز کی قیمت کی نسبت دوسری جنس کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو۔ ایک شخص نے ایک گھوڑا کپڑے کے بدلہ میں بیچا تو عدل و مساوات اس وقت ہوگی کہ اس گھوڑے کی قیمت کی نسبت کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو مثلاً گھوڑے کی قیمت پچاس ہو۔ لہٰذا اگر ایک گھوڑے کی قیمت پچاس اور دس عدد کپڑے کی قیمت پچاس ہو تو یہ باھم متفاوت ہونیکے باوجود برابر ہیں۔ اور کیلی وزنی چیزوں میں ان کے منافع قریب قریب ہیں جس کے پاس وہ جنس ہے تو اس جنس کی اسکو حاجت نہیں ہے مگر اسراف و تعیش کے طور پر اسلئے وہاں پر عدل کیل یا وزن میں برابری کیوجہ سے متحقق ہو جائے گا۔ نیز جب تفاضل کو منع کر دیا گیا تو خود بخود اس طرح کا معاملہ باھم نہیں ہوگا اور یہ بھی ایک مقصد ہے ور درھم و دنانیر تو درھم و دنانیر نفع کمانے کیلئے نہیں ہیں ان کی غرض تو انکے ذریعہ چیزوں کی نسبت کو معلوم کرنا ہے۔

امام شافعیؒ کا مذہب ذہب و فضہ میں ثمنیت ہے جنس کے ایک ہونے کے ساتھ اور بقیہ چار کے اندر مطعوم ہونا ہے انکا استدلال معمر بن عبداللہ کی روایت "نھیٰ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام الا مثلا بمثل" سے ہے جس میں نبی کریم علیہ السلام نے مطعوم ہونے کے وصف کو ذکر کیا ہے۔ نیز نبی کریم علیہ السلام نے ان اموالِ ربویہ میں بیع کے جائز ہونیکے لئے دو شرطوں کا اضافہ فرمایا ہے ایک مساوات دوسرے یداً بید۔

یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا محل بہت اہم اور مہتم بالشان ہے جس طرح سے اور عقود کی بہ نسبت عقد نکاح کی صحت کیلئے شہادت کو لازم قرار دیا گیا ملکِ بضع کی اہمیت کو ظاہر کرنے کیلئے۔ تو اموالِ ربویہ میں ثمنیت ایک اہم صفت ہے اسلئے کہ اموال کی زندگی اسی سے ہے اور مطعوم ہونا اس سے زندگی کا قوام ہے۔

امام مالکؒ کا مذہب ذہب وفضہ میں ثمنیت مع الجنس اور اس کے علاوہ میں مطعوم ہونیکے ساتھ قابلِ ذخیرہ ہونا۔ قابلِ ذخیرہ کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ تاخیر ہو تو خراب نہ ہو۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اگر صرف مطعومیت پیشِ نظر ہوتی تو ان چار چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے ایک ہی پر اکتفاء کرلیا جاتا مگر جب آپ نے ان چار چیزوں کو ذکر کیا ہے تو اس کے درمیان مشترک وصف قابلِ ذخیرہ ہونا اور لوگوں کی خوراک ہونا ہے۔ امام شافعی اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ مطعوم ہونا اور مثمون ہونا اس کی حاجت بہت زیادہ ہوتی ہے اور حاجت وضرورت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے اندر اباحت ہو اور اسکے حصول میں سہولت ہو نہ کہ تنگی۔ لیکن جہاں حاجت وضرورت اس میں وسعت کا تقاضہ کرتی ہے وہیں پر کسی چیز کی زیادہ ضرورت اس بات کو بھی چاہتی ہے کہ لوگ اس کا احتکار نہ کریں اور اس کے ساتھ کھلواڑ نہ کریں جسکی وجہ سے سدِّ ذرائع کے طور پر اس میں تضییق اور حرمت آجاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں، اسی طرح ابن قیم نے اعلام الموقعین میں امام مالکؒ کے قول کو ترجیح دیا۔

بَابُ النَّهْیِ عَنْ بَیْعِ الْوَرَقِ بِالذَّهَبِ دَیْنًا

براء بن عازب کی حدیث ابو المنہال کے کسی شریک نے تجارت میں سونے کو چاندی سے ادھار بیچا اور اس نے آکر بتلایا تو انھوں نے کہا یہ بیع تو صحیح نہیں ہے۔ پھر وہ براء بن عازب کے پاس گئے اور ان سے پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "ما کان یدا بید فلا بأس بہ وما کان

من نسیئۃ فھو ربا" اور کہا جاکر زید ابن ارقم سے بھی پوچھ لو کیونکہ ان کی تجارت مجھ سے بڑی ہے انھوں نے بھی ایسے ہی فرمایا۔ صحابہ کرام آپس کے اندر ایک دوسرے کے حق کو پہچانتے تھے اور متواضع تھے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عالم کو اپنے فتوی کی دوسرے عالم سے تصدیق کرالینی چاہئے۔

باع شریک لی ورقا بنسیئۃ اور سألت البراء عن الصرف :- نقد کو اس کے مثل سے بیچنا اصطلاحاً مراطلہ کہلاتا ہے اور غیر جنس سے بیچنا اسکو صرف کہا جاتا ہے۔ اسلئے عن الصرف کا مطلب ہے کہ درہم کی بیع دینار سے یا دینار کی بیع درہم سے۔ اور "باع شریک لی ورقا بنسیئۃ" کا مطلب ہوگا" باع شریک لی ورقا بذہب۔

سفیان بن عیینہ کے شاگرد محمد بن حاتم سے امام مسلم نے اور سفیان کے شاگرد علی بن مدینی سے امام بخاری نے اور ان کے تیسرے شاگرد محمد بن منصور سے امام نسائی نے یکساں نقل کیا ہے جس میں بیع الذہب بالفضۃ کا مسئلہ مذکور ہے۔ اسی طرح شعبہ نے حبیب سے نقل کیا ہے انھوں نے ابوالمنہال سے اس میں بھی بیع الذہب بالورق ہی کا ذکر ہے۔ صرف حمیدی سفیان بن عیینہ کے شاگرد وہ روایت نقل کرتے ہیں تو انکی روایت میں" باع شریک لی بالکوفۃ دراہم بدراہم بینہا فضل" اور اس کے بارے میں براء بن عازب نبی کریم علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہیں" ماکان یدا بید فلا بأس بہ وماکان نسیئا فلا خیر فیہ" ان تمام لوگوں کی مخالفت کیوجہ سے بیہقی نے اس روایت کو" ہذا خطأ" کہا ہے۔

بابُ بیع القلادۃ فیہا ذہب وخرزٌ

سونا اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو یا چاندی اور اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو۔ پہلی شکل میں تنہا سونا سے اور دوسری شکل میں تنہا چاندی سے بیچا جائے اسی طرح دوسرے اموالِ ربویہ مثلاً گیہوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز ملا کر اس کی جنس سے بیچا جائے تو ملا ہوا ایک ساتھ بیچنا امام احمد اور امام شافعی کے جائز نہیں ہے اگر بیچنا ہے تو سونے کو دوسری چیز سے الگ کر کے تنہا سونے سے بیچے مثلاً بمثلٍ یداً بید۔ یہی حال

چاندی اور گیہوں کا بھی ہے۔ امام مالک کے یہاں اگر مبیع میں سونا دوسری چیز کے تابع ہے تو ایک ساتھ دوسرے سے بیچنا صحیح ہوگا اور اگر تابع نہیں ہے تو بغیر الگ کئے دوسرے سے بیچنا صحیح نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک سونے کے ساتھ دوسری چیز ملا کر خالص سونے سے بیچنے کی کئی صورتیں ہیں جس میں سے صرف ایک صورت جائز ہے کہ جو سونا دے رہا ہے اس کی مقدار زائد ہو اس سونے سے جو دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہے تاکہ اس سونے کی مقدار اس سونے کی مقدار کے برابر ہو کر زائد سونا اس چیز کے مقابل میں جو سونے کے ساتھ ملی ہوئی ہے اگر دیئے گئے سونے کی مقدار کم یا برابر ہو یا کچھ معلوم نہ ہو کہ برابر ہے یا زیادہ، ان تینوں شکلوں میں ربوا اور احتمالِ ربوا کی بناء پر بیع فاسد ہوگی البتہ جب یقینی طور سے معلوم ہو کہ دیئے گئے سونے کی مقدار زائد ہے جس سے ربوا اور احتمالِ ربوا ختم ہو گیا ہے تبھی جائز ہے اس مسئلہ کو ہدایہ اخیرین میں بیان کیا گیا ہے: "مَنْ بَاعَ درھمین ودینارًا بدرھم ودینارین جاز البیع وجعل کل جنس منھا بخلافہ" اسی طرح "لو تبایع فضۃ بفضۃ او ذھبا بذھب واحدھما اقل مع اقلھما شئ آخر یبلغ قیمتہ باقی الفضۃ جاز البیع من غیر کراھیۃ وان لم تبلغ فمع الکراھۃ" امام شافعی کے یہاں جب مجموعہ کا تقابل مجموعہ سے ہو تو اس کا انقسام علیٰ طریق الشیوع ہوگا علیٰ طریق التعیین نہیں ہوگا اور حنفیہ کے یہاں اس کا انقسام علیٰ طریق التعیین ہے۔ شوافع کی کتابوں میں یہ "مدعجوۃ" کے مسئلہ سے معروف و مشہور ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حضرت فضالہ بن عبید کی حدیث قال اشتریت یوم خیبر قلادۃ باثنی عشر دینارًا فیھا ذھب وخرز ففصلتھا فوجدت فیھا اکثر من اثنی عشر دینارًا فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لاتباع حتی تفصل" یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ ایک ساتھ بیچنا صحیح نہیں ہے الگ الگ بیچنا ضروری ہے۔ چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے پتہ چلا کہ سونے کو دوسری چیز کے ساتھ ملا کر بیچنا صحیح نہیں ہے بلکہ سونے کو الگ کرکے اس کے برابر سونے سے بیچے اور دوسری چیز کو جیسے چاہے بیچے اور آپ نے مطلقًا بلا فصل بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرمائی کہ سونا مقابل میں زائد ہے تو فصل کی ضرورت نہیں ہے اور جائز ہے اور معلوم نہ ہو تو فصل کرنا ضروری ہوگا

احناف کیطرف سے حدیث کا جواب

جو شکل حضرت فضالہ کی حدیث میں مذکور ہے اس کو تو ہم بھی نا جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں انھوں نے سونا کم دیا اور بدل اس کا زیادہ حاصل کیا۔ حضرت فضالہ نے جب خریدا تو ان کو اندازہ نہیں تھا کہ اس میں سونا زیادہ یا کم یا برابر ہے۔ ہم بیع کو جائز قرار دینے کیلئے خریدتے وقت میں زائد ہونے کے علم کو ضروری قرار دیتے ہیں۔
اسی طرح اگر اس کی مقدار کو معلوم کرنا بغیر فصل کے ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں ساتھ بیچنے کو ہم بھی نا جائز کہتے ہیں اور فصل کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ عام حالات میں اندازہ لگانا مشکل ہوتا ہے اس لئے سدّ اللذریعہ فصل کو ضروری قرار دیا جا سکتا ہے فی نفسہ فصل لازم نہیں ہے اس لئے کہ مقصود سونے کا سونے سے تبادلہ کرنے میں تفاضل سے احتراز کرنا ہے جب تفاضل یا شبۂ تفاضل ہوگا تو ممنوع ہوگا اسی لئے حضرت فضالہ کی دوسری روایت میں واقعہ اس طرح منقول ہے کہ جنگ خیبر کے موقع پر ہم لوگ ایک اوقیہ سونے کو یہودیوں سے دو دینار تین دینار سے خرید و فروخت کرتے تھے تو آپ نے فرمایا "لا تبیعُوا الذھب بالذھب الّا وزنا بوزن"۔
بلا فصل کے بیع جائز ہونے کا فتویٰ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آ کر کہا کہ لوگ ہمارے یہاں سود کھاتے ہیں کہ سونے چاندی کا ملا ہوا پیالہ چاندی سے بیچتے ہیں، تو حضرت علی نے سر نیچا کیا اور کہا "لا بأس بہ" اسی طرح ابن عباس سے بھی منقول ہے "لا بأس ببیع السیف المحلی بالدراھم" اسی طرح طارق بن شہاب صحابی سے بھی منقول ہے "کنا نبیع السیف المحلی بالفضۃ ونشتریہ" اسی طرح دیگر تابعین سے بھی اس طرح کا فتویٰ منقول ہے پھر حضرت فضالہ کی حدیث قلادہ کی بابت اس میں خاصہ اضطراب ہے اور حدیث کا مخرج ایک ہے اس لئے اس کو مختلف بیع پر محمول نہیں کیا جا سکتا اور حافظ ابن حجر کا تلخیص الجبیر میں فرمانا کہ اجاب البیھقی عن ھذا الاختلاف بانھا کانت بیوعًا شھدھا فضالۃ قلت والجواب المسدد عندی ان ھذا الاختلاف لا یوجب ضعفا بل المقصود من الاستدلال محفوظ لا اختلاف فیہ وھو النھی عن بیع مالم یفصل اما جنسھا وقدر ثمنھا فلا یتعلق بہ فی ھذہ الحالۃ ما یوجب الحکم بالاضطراب وحینئذٍ فینبغی

الترجیح بین رواتها وان کان الجمیع ثقات فیحکم بصحۃ روایۃ احفظھم واضبطھم ویکون روایۃ الباقین بالنسبۃ الیہ شاذۃ۔ حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ اسی مسلم کی روایت میں عامر بن یحیٰی المعافری اسی حنش الصنعانی سے نقل کرتے ہیں کہ ہم فضالہ کے ساتھ ایک جہاد میں تھے میرے اور میرے ساتھیوں کے حصے میں ایک ہار آیا جس میں سونا چاندی اور جواہر تھے میں نے اسکو خریدنا چاہا حضرت فضالہ سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس کا سونا نکال کر ایک پلڑے میں رکھو اور اپنے سونے کو دوسرے میں رکھو پھر برابر سرابر لو کیونکہ میں نے نبی کریم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو کوئی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو تو فلا یا خذنّ الا مثلا بمثل۔ حضرت فضالہ نے فصل کا حکم دیا یہ موقعہ اور محل تھا بیان کرنے کا آپ نے فصل کا حکم دیا ہے "لا تباع حتی تفصل" مگر اس کے بجائے انھوں نے ایک عام حدیث بیان کی۔ اسی طرح سے حنش کے واسطہ سے ایک دوسرا قصہ ہے غزوۂ خیبر کے موقعہ کا نبایع الیھود الا وقیۃ الذھب بالدینارین والثلاثۃ۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک اوقیہ چالیس درہم کے وزن کا ہوتا ہے اور یہ واضح بات ہے کہ کوئی شخص خالص سونے کی اتنی بڑی مقدار کو دو دینار یا تین دیناروں میں نہیں بیچ سکتا ہے اس لئے کہا جائیگا کہ اس سونے کے اوقیہ میں موتیاں اور دوسری چیزیں بھی رہی ہوں گی تو آپ نے فرمایا "لا تبیعوا الذھب بالذھب الا وزنا بوزن"۔

اور حضرت فضالہ کی ایک دوسری حدیث حنش کے علاوہ علی بن رباح لخمی کے واسطہ سے ہے کہ جنگ خیبر کے موقعہ پر آپ کے پاس ایک ہار لایا گیا جس میں موتی اور سونا تھا اور وہ مال غنیمت تھا جس کو بیچا جانا تھا تو آپ نے ہار سے سونا نکالا، مسئلہ بتلانے کے لئے آپ نے فرمایا الذھب بالذھب وزنا بوزن (۲) لا تباع حتی تفصل۔ حتّٰی الگ کرنا اور یہی اس کے متبادر معنیٰ ہیں لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہ فصل عام ہو سنا یا ذہنا ہو۔ حسًّا بھی فصل کرنا مساوات کے لئے تھا اسی طرح معنیً فصل بھی مساوات کے لئے ہوگا۔

باب بیع الطعام بالطعام مثلاً بمثل

معمر بن عبد اللہ کی روایت

نبی کریم علیہ السلام کا قول الطعام بالطعام مثلاً بمثل: طعام کو اسی جنس کے طعام سے بیچا جائے تو مثلاً بمثل ہے جیسے گیہوں کو گیہوں سے، جو کو جو سے بیچا جائے تو مثلاً بمثل ہونا ضروری ہے۔ اختلافِ جنس کی صورت میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے، جمہور علماء کے نزدیک گیہوں اور جو دو جنس ہیں۔ اس لئے ان میں باہم تفاضل جائز ہے اور دو جنس ہونے پر صراحۃً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول موجود ہے "البر بالبر والشعیر بالشعیر" اسی میں ہے فاذا اختلفت ھٰذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدًا بید" یہ الفاظ عبادہ بن صامت کی حدیث کے ہیں جس کو مسلم نے نقل کیا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیہوں، جو ایک جنس سے ہیں اس لئے ان کے یہاں تفاضل جائز نہیں ہے۔ معمر کی حدیث سے ان کا استدلال درست نہیں ہے۔ الطعام بالطعام سے جنس طعام مراد نہیں ہے کیوں کہ تمر اور حنطہ بالاتفاق جنس طعام سے ہیں جس میں بالاتفاق کمی زیادتی جائز ہے اسلئے اس حدیث کا مطلب ہوگا کہ جس جنس طعام کو اسی جنس طعام سے بیچا جائے تو مثلاً بمثل ضروری ہے معمر بن عبد اللہ کا عمل کہ انھوں نے گیہوں دے کر جو خریدنے کے لئے بھیجا تھا تو وہ جو کی مقدار زیادہ لے آیا تو انھوں نے ڈانٹا اور اس کو واپس کیا اور کہا مثلاً بمثل لو اور یہ حدیث الطعام بالطعام والی پڑھکر سنائی یہ ازراہِ احتیاط کہا ہے اس لئے کہ جب کہنے والے نے کہا کہ یہ گیہوں کی جنس سے نہیں ہے لیس بمثلہ تو انھوں نے کہا" انی اخاف ان یضارع"

ابو ہریرہؓ اور ابو سعیدؓ خدری کی حدیث

بعث اخا بنی عدی الانصاری فاستعملہ علی خیبر"

خاندان بنی عدی کے اس بھائی کا نام سواد بن عزیہ تھا انھوں نے خراب کھجور دو صاع دیکر ایک صاع اچھی کھجور لی تھی اس کو آپ نے منع فرمایا۔ اسی طرح حضرت بلال کا قصہ ہے آپ نے فرمایا یہ تو بعینہ سود ہے لاتفعل۔ ایک تیسری روایت میں ہے کہ آپ نے

فرمایا ھٰذا الربا فردوہ۔ آپ نے پھیرنے کا حکم دیا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد واجب الفسخ ہے اسلئے خیبر والی حدیث میں بھی کہا جائے گا کہ عامل خیبر کو بھی آپ نے فسخ کا حکم دیا ہوگا اگرچہ مسئلہ سے جہالت کیوجہ سے ان لوگوں پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ بفتح جنیب:۔ جنیب، عمدہ قسم کی کھجور بیع الجمع مجموع کے معنی میں۔ کئی طرح کی ملی ہوئی کھجور۔ بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً۔ اس حدیث میں عامل خیبر کو رباسے بچنے کیلئے ایک تدبیر اور حیلہ بتلایا۔ اسی طرح حضرت بلال کو بھی آپ نے تدبیر بتائی کہ ردی کھجور کو روپیہ سے بیچکر روپیہ سے اچھی کھجور خریدلو بات وہی ہوگی مگر تم ربوا اور سود سے بچ جاؤگے

حیلۂ شرعی جائز تدبیر کرکے حرام سے بچنا۔ قصد التوصل الی تحویل حکم لآخر بواسطۃ مشروعۃ فی الاصل: ایک حکم کو بدل کر دوسرا حکم حاصل کرنیکا قصد کرنا ایسے واسطہ سے جو فی نفسہ جائز ہو۔ عام حالات میں اس واسطہ کو جن اغراض کیلئے اختیار کیا جاتا ہے اس کے علاوہ کسی دوسری غرض کو حاصل کرنے کیلئے اس واسطہ کو استعمال کرنا۔ قصد کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ اس کا اگر قصد نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں حیلہ نہیں کہا جائیگا جیسے کسی نے مطلقہ ثلثہ سے شادی کیا پھر اتفاق سے اسکو طلاق دیدیا پہلے سے کوئی تحلیل کی نیت نہیں تھی تو اب یہ بیوی سابق شوہر کیلئے حلال ہوگئی اور یہ حکم کی تبدیلی خالص شرعی تاثیر کی بناء پر ہے کسی دوسری چیز کا شائبہ نہیں ہے اور جائز واسطہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر حکم کے بدلنے کا قصد کرتا ہے ناجائز واسطہ سے تو بالاتفاق یہ حیلہ حرام ہے اس کی کسی فقیہ نے اجازت نہیں دی ہے جیسے عورت معاذ اللہ اسلام سے مرتد ہوجائے تاکہ نکاح فسخ ہو جائے اور شوہر سے چھٹکارا حاصل ہو جائے بنی اسرائیل کا حیلہ اسی قبیل سے تھا۔ سبت یعنی سنیچر کے دن شکار کو حرام قرار دیا گیا، انھوں نے دریا کے کنارے حوض بنا کے دریا سے حوض تک نالی بنالی۔ سنیچر کے علاوہ مچھلیاں اور کسی دن نظر نہیں آتی تھیں، سنیچر کے دن مچھلیاں موجوں کے واسطہ سے ان نالیوں کے واسطہ حوض میں چلی جاتیں۔ حوض کے گہرے اور پانی کے کم ہونے کیوجہ سے مچھلیاں نکل نہیں پاتی تھیں، اطمینان سے اتوار کو انھیں نکالتے تھے۔ اس میں شکار کرنے کی

حقیقت سنیچر ہی کے دن پائی گئی اگرچہ اسکو نکالنا اتوار کے دن ہوا ہے۔ تحریم کی علت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے اسی طرح شحم کے استعمال کو حرام قرار دیا گیا۔ پگھلانے کے بعد صرف نام میں تبدیلی ہوئی کہ اب اس کا نام ودک ہو گیا عرف ولغت کے اعتبار سے یہ تبدیلی ہوئی حقیقت کے اعتبار سے یہ تبدیلی نہیں ہوئی۔ عرف لغوی کے مقابلہ میں عرف شرعی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی قسم کھاتا ہے کہ صلوٰۃ نہیں پڑھے گا تو صرف رکوع، سجدہ والی نماز پڑھنے سے حانث ہوگا اگرچہ لغت میں صلوٰۃ کے معنیٰ اور ہوں۔ الغرض بنی اسرائیل نے جائز واسطہ کے بجائے ناجائز واسطہ استعمال کیا اس لئے یہ حیلہ حرام ہوا۔ حیلۂ شرعی کی حقیقت سے یہ خارج ہے۔ اور تیسری قید لگائی کہ فی نفسہ واسطہ جائز ہو اس لئے کہ حکم شرعی کی تبدیلی کیلئے جب اس واسطہ کو استعمال کیا جائے یہی محل بحث ہے کہ اب وہ جائز رہا یا نہیں۔ جن احکامات کا تعلق خدا اور بندے کیساتھ مخصوص ہوتا ہے کہ اس سے مقصود دنیاوی فائدہ نہیں ہے بلکہ صرف اخروی فائدہ مقصود ہوتا ہے جیسے عبادات تو اس میں نیت کو دخل ہوتا ہے اور اس کی صحت کیلئے نیت شرط ہوتی ہے اور جن احکام کا تعلق باہم بندوں سے ہوتا ہے اس میں دنیاوی فائدہ مطلوب ہے اس کے صحیح اور فاسد ہونے میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اسمیں ارکان وشروط کا پورے طور سے پایا جانا صحت کیلئے کافی ہوتا ہے جیسے بیع وشراء اور عام معاملات۔ حافظ ابن حجرؒ "انما الاعمال بالنیات" کی تشریح کرتے ہوئے ابن منیر سے ایک ضابطہ نقل کرتے ہیں "کل عمل لاتظہر لہ فائدۃ عاجلۃ بل المقصود بہ طلب المثوبۃ فالنیۃ مشترط فیہ وکل عمل ظہرت فائدتہ ناجزۃ وتعاطتہ الطبیعۃ قبل الشریعۃ لملائمۃ بینہما فلا تشترط النیۃ فیہ الا لمن قصد بفعلہ معنی اٰخر یترتب علیہ الثواب قال وانما اختلف العلماء فی بعض الصور من جہۃ تحقیق مناط التفرقۃ" اور اس تفریق کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی دل کے احوال سے واقف ہے اسکو ظاہری دلیل کی ضرورت نہیں ہے اسلئے جو معاملہ بندے اور اللہ کے درمیان ہے اس میں اس کی نیت کا اعتبار ہے اور جو معاملات باہم بندوں کے درمیان ہوتے ہیں اس کا مدار ظاہری دلیل پر ہے آدمی کے مقاصد اور نیتوں کے جاننے کا وہی واحد ذریعہ ہے اس لئے احکام کے صحیح اور

فاسد ہونے میں نیت اثرانداز نہیں ہے البتہ نیت کا اثر مطلق کو مقید کرنے عام کو خاص کرنے اس قسم کے احتمالات الفاظ میں عوارض کی بنا پر ہوا کرتے ہیں۔
وہاں نیت کے ذریعہ سے اس کو مقید اور خاص کیا جاسکتا ہے اور نیت کرنے والا اپنی نیت کو ظاہر نہیں کرے گا تو جو زیادہ ظاہر احتمال ہے اس پر عمل ہوگا۔ نیت کی یہ تاثیر اس لفظ کی تشریح اور تعیین کے سلسلہ میں ہوئی ہے اسی لئے اگر عبارت واضح ہے تو اس کی تشریح وتعیین کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ جن احکام میں دنیاوی فائدہ ہوتا ہے صحت وبطلان میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ اس کے ارکان وشرائط کو دخل ہوتا ہے تو جب کوئی شخص اس جائز واسطہ کو استعمال کریگا کسی حکم شرعی کو حاصل کرنے کیلئے اور اس کے تمام شرائط وارکان پائے جارہے ہیں تو اس پر لازمی نتیجہ مرتب ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوئی کہ عام حالات میں جن مقاصد کیلئے اسکو استعمال کیا جاتا ہے اس کے سوا کیلئے استعمال کر رہا ہے مگر جب اس کی اس نیت کا کوئی اثر نہیں ہے تو اس سے وہ حکم صحیح رہے گا فاسد نہیں ہوگا جیسا اس حدیث کے اندر بیع کو عام طور سے جس غرض سے مشروع کیا گیا ہے اس کے سوا دوسری غرض کیلئے اسکو استعمال کیا جارہا ہے اور آپ نے خود اس واسطہ کو دوسری غرض میں استعمال کرنے کی رہنمائی فرمائی اور کہا " ثم ابتع بالدراهم جنيبا " اور اس حدیث میں یہ دلیل بالکل واضح ہے۔ لفظ بیع کو حدیث میں عام کہا جائے یا مطلق کہا جائے حدیث سے استدلال اس پر موقوف نہیں ہے۔ عام کہو تو اس کے تمام افراد میں مطلق کہو تو کوئی نہ کوئی اس کا فرد ہوگا جو خارج میں پایا جائے اور جو فرد ہوگا وہ مشتمل ہوگا ایسی غرض پر کہ اسے عام حالات میں جس غرض کیلئے استعمال کیا جاتا ہے وہ غرض اسکے خلاف ہوگی جیسے کوئی کسی عورت سے زنا کا ارادہ کرے پھر اس سے ہٹ کر اس سے نکاح کرلے، اس میں بھی حرام سے بچنے کیلئے ایسا واسطہ اختیار کیا ہے جو حلال ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول " خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث " یہ ایک تدبیر ہے جو اللہ تعالےٰ نے اپنے نبی کو بتلائی تاکہ اپنی قسم کو پورا کرلیں۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے بعینہٖ جس طرح کا ارادہ کرکے قسم کھائی تھی اس کو پورا نہیں کیا بلکہ اپنے اور اپنی بیوی پر تخفیف کیلئے جائز وسیلہ کو اختیار کیا جس کی رہنمائی اللہ نے فرمائی اس پر بھی حیلہ

کی جو تعریف کی گئی ہے صادق آرہی ہے۔ اسی طرح کمزور بدن کے آدمی پر حد جاری کرنے کیلئے آپ نے تدبیر بتلائی کہ ایک گچھا جس میں سو شاخیں ہوں لیکر ایک مرتبہ ماردو۔ یہ اصل میں واجبی حد نہ تھی اسی لئے کہ لوگوں نے کہا تھا کہ اگر ہم اس کو سو مرتبہ ماردیں تو مرجائے گا تو آپ نے اس کی رہنمائی فرمائی۔ یہ بھی جائز واسطہ ہوا آدمی سے اصلی حد ساقط کرنے کا۔ اس پر بھی حیلہ کی تعریف صادق آرہی ہے۔۔۔ حد کے ساقط ہونے کی علت گچھا سے مارنا ہی ہے ضرورت تو سبب ہے۔ اگر جسم کا حد کو متحمل نہ ہونا حد کو ساقط کردیتا تو البتہ یہ کہنا صحیح تھا کہ ضرورت اس کی علت ہے لیکن حدیث اس واسطہ کے استعمال کو ضروری قرار دے رہی ہے اور کسی حکم کو ساقط کرنے یا بدلنے کیلئے آدمی حیلہ کو استعمال کرتا ہے تو ضرورت اور حاجت ہی کی بناء پر استعمال کرتا ہے۔ لوگوں کو اچھی کھجور کھانے کی ضرورت تھی آپ نے اس کیلئے جائز واسطے کی رہنمائی فرمائی تاکہ سود کے بغیر ان کی ضرورت پوری ہوجائے۔ ان تمام باتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ پہلے ایک چیز حرام تھی اس کو مباح کرلینا، یا ایک چیز واجب تھی اس کو ساقط کردینا جائز واسطہ کے ذریعہ سے صحیح اور درست ہے۔ معاملات کے اندر صحت کا مطلب ہوتا ہے کہ ظاہر فتویٰ اور قضاء کے اعتبار سے یہ بات صحیح ہے جس کو عبادات میں کہا جاتا ہے کہ وہ فعل قضاء کو ساقط کرنے والا ہے اور معاملات میں کہا جاتا ہے اس پر نتیجہ مرتب ہوگا۔ رہا دیانۃً صحیح ہونا یعنی آخرت میں اس عمل پر آثار کا مرتب ہونا ثواب کا پانا سزا سے بچنا یا اس پر گناہ کا مرتب ہونا اس کا تعلق نیت سے ہے اور اس نیت کے ساتھ جو اغراض و مقاصد متعلق ہیں اس پر۔

سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم یریا بہ بأسا :۔ عبداللہ بن عمر کو نبی کریم علیہ السلام کی حدیث ربا الفضل معلوم نہ تھی اسلئے وہ ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے جسکو ابو نضرہ نے سن رکھا تھا اور یہی ابو نضرہ ابو سعید خدری کے یہاں بیٹھے تھے تو ابو سعید خدری نے کہا یہ ناجائز ہے اور کہا مازاد فہو ربا۔ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ میں نے اعتراض کیا تو ابو سعید خدری نے حدیث سنائی، میں ابن عمر کے پاس آکر ان کو بتلایا تو اس کے بعد سے اس بیع کو منع کرنے لگے اس سے پہلے روایت گذر چکی ہے کہ وہ خود ابو سعید خدری کے یہاں گئے اور ابو سعید خدری سے براہِ راست انھوں نے سنا۔ اس سلسلہ

میں ابن عمر سے بھی ربا الفضل کی ممانعت کی روایت مروی ہے۔ شرحبیل ابن سعد، ابن عمر ابوہریرہ، ابوسعید خدری تینوں سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل عیناً بعین فمن زاد او ازداد فقد اربی۔ رواه احمد۔ مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ شرحبیل ابن سعد وثقہ ابن حبان وضعفہ جمہور الائمۃ۔ یا ممکن ہے کہ ابن عمر کو یہ حدیث یاد نہ رہی ہو بعد میں یاد آئی ہو یا ابوسعید خدری سے سنا تھا اس اعتماد پر روایت نقل کی ہو۔

ابن عباس رض ابن عباس بھی ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے وہی ابونضرہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کے پاس جاکر ان کو بتا دیا تھا مگر ابن عباس کے پاس نہیں جا سکا مگر مجھ سے ابوالصہباء نے بیان کیا کہ میں نے مکہ میں ابن عباس سے اس کے بارے میں پوچھا فکرہہ۔ طحاوی میں ابوالصہباء کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ نزل عن الصرف۔ ابوالجوزاء کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے "بیع الدرہم بالدرہم یداً بید" پوچھا تو انھوں نے جائز قرار دیا، پھر دوسرے سال آیا اور پوچھا تو انھوں نے منع فرما دیا۔ رواه الطبرانی باسناد حسن۔ ابوالشعثاء کہتے ہیں کہ "سمعت ابن عباس یقول اللھم انی اتوب الیک من الصرف انما ہذا من رائی وہذا ابوسعید الخدری یرویہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ رواه الطبرانی ورجالہ ثقات مشہورون۔ اور اسی مسلم میں ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے مل کر کہا کہ تم جو یہ فتویٰ دیتے ہو آیا اس کو نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہے یا قرآن میں موجود ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ نہ میں نے سنا ہے نہ میں قرآن میں اسکو پاتا ہوں مجھ سے تو اسامہ بن زید نے کہا کہ آپ نے فرمایا ہے: انما الربا فی النسیئۃ۔ اور مستدرک حاکم میں حیان بن عبید اللہ کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ ابوسعید خدری نے ابن عباس سے کہا" الاتتقی اللہ الی متی تؤکل الناس الربوا۔ پھر حدیث سنائی تو ابن عباس نے فرمایا: جزاک اللہ یا باسعید الجنۃ فانک ذکرتنی امراکنت نسیتہ استغفر اللہ واتوب الیہ فکان ینہی عنہ بعد ذلک اشد النہی۔ اسی طرح مستدرک حاکم میں ابواسید ساعدی اور ابن عباس کا مناظرہ منقول ہے فقال لہ ابواسید الساعدی واغلظ لہ القول۔ اس میں بھی ابن عباس نے کہا انما ہذا شئ کنت اقولہ برائی ولم اسمع فیہ بشئ۔ الغرض ابن عباس کا بھی رجوع ثابت ہے ابن مسعود کا بھی

اور حضرت امیر معاویہ کا بھی۔ سب کا اتفاق و اجماع ہو گیا ہے کہ ربا الفضل حرام ہے۔

انما الربوا فی النسیئۃ۔ الربوا فی النسیئۃ، لا ربوا فیما کان یداً بید

یہ تینوں الفاظ مسلم نے حضرت اسامہ کی حدیث میں نقل کیا ہے جس کو ابن عباس نے روایت کیا ہے جس سے ربوا کا نسیئۃ میں منحصر ہونا سمجھا جا رہا ہے اور ربا الفضل کی حدیثیں بیس صحابہ سے منقول ہیں۔ شرح المہذب میں ہے: فهؤلاء من حضرنی روایاتهم من الصحابة رضی الله عنهم عشرون صحابیاً۔ جن میں ابو سعید اور ابو بکرہ کی روایت متفق علیہ ہے اور چار حدیثیں حضرت عثمان، ابو ہریرہ، فضالہ، عبادہ کی مسلم شریف میں ہیں اور بقیہ صحابہ کی روایتیں دیگر کتب احادیث میں ہیں۔ ان روایتوں میں باہم تعارض کو دفع کرنے کیلئے علماء نے کئی طریقے اختیار کئے ہیں۔

(۱) نسخ۔ ابتداء میں ربا الجاہلیہ کی حرمت قرآن کریم میں نازل ہوئی اس وقت میں وہی ممنوع تھا، ربا فی البیع کا حکم اس وقت نازل نہ ہوا تھا اسلئے ربا فی البیع جائز تھا جنگ خیبر کے موقع پر آپ نے ربا فی البیع کو حرام قرار دیا چنانچہ شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ محمد بن اسحق اپنی سند سے عبادہ بن صامت سے نقل کرتے ہیں "نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم خیبر" اسی طرح مسلم شریف میں حضرت فضالہ کی حدیث میں ہے کہ ہم لوگ جنگ خیبر کے موقع پر ایسی بیع کرتے تھے تو آپ نے منع فرمایا "لا تبیعوا الذھب بالذھب الا وزنا بوزن"۔ حضرت اسامہ نے اس کو غزوۂ خیبر سے پہلے نبی علیہ السلام سے سنا ہوگا اس تقدیم و تاخیر کی بناء پر اس کو منسوخ کہا جائیگا۔ اسی طرح ابن عباس کا ابو سعید خدری سے حدیث سن کر اس حدیث کے خلاف عمل کرنا اور اس سے رجوع کرنا بھی حدیث کے نسخ کا قرینہ ہے اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیثیں ہمارے لئے متواتر اور مشہور کیطرح ہیں مگر ابن عباس کے حق میں حضرت اسامہ اور ابو سعید کی حدیثیں خبر واحد ہیں پھر ابن عباس نے اسامہ کی حدیث پر ابو سعید خدری کی حدیث کو کیسے ترجیح دیا۔

(۲) رفع تعارض کی دوسری شکل ترجیح ہے۔ حضرت اسامہ کی حدیث خبر واحد ہے جو تنہا حضرت اسامہ سے مروی ہے، تحریم تفاضل کی حدیثیں اس کے مقابل میں مشہور و متواتر ہیں اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیث بیس صحابہ سے مروی ہے۔ تعارض کے وقت خبر واحد کے مقابل میں خبر مشہور کو ترجیح دیا جاتا ہے اس لئے تحریم تفاضل کی حدیث

کا اعتبار ہوگا۔

(۳) رفع تعارض کی تیسری شکل تطبیق وتاویل ہے علماء نے تطبیق وتاویل کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں۔ (۱) آپ نے مستقلاً یہ جملہ نہیں فرمایا بلکہ سائل کے جواب میں اس کو ذکر کیا ہے۔ سائل نے صنفین مختلفین کا سوال کیا تھا یعنی سونے کو چاندی سے یا تمر کو حنطہ سے بیچا جائے۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا " انما الربا فی النسیئۃ۔ حضرت اسامہ نے یا تو سائل کے سوال کو سنا ہی نہ تھا یا سائل کے سوال کو سنا تو تھا مگر ان کو خیال ہوا کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے مورد کی خصوصیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور انھوں نے اس کو مطلقاً نقل کردیا حالانکہ آپ کا مقصد مختلف الجنس اموالِ ربویہ کے تبادلہ میں ربا کو نسیئۃ میں منحصر کرنا تھا نہ کہ مطلق ربا کو نسیئۃ میں منحصر کرنا اور اس طرح کی بات کہ آپ نے خاص موقع اور محل میں ایک بات فرمائی ہے اور راوی نے عام نقل کردیا ہے۔ دوسری احادیث میں بھی اس کی مثال موجود ہے جیسے افطر الحاجم والمحجوم۔ ان المیت لیعذب ببکاء اھلہ۔ (۲) نبی کریم علیہ السلام نے غیر کیلی اور غیر وزنی چیزوں کی بیع میں ربا کو نسیئۃ میں منحصر کیا تھا جیسا کہ عمار بن یاسر کا ایک فتویٰ ہے۔ • العبد خیر من العبدین والامۃ خیر من الامتین۔ اسی میں آگے ہے " ما کان یدا بید فلا باس بہ انما الربوا فی النسیئۃ الا ما کیل او وزن۔

ان دونوں جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے یا مختلف الجنس کے اعتبار سے ہے یا غیر کیلی وغیر وزنی کے اعتبار سے ہے۔

(۴) یہ حصر ادعائی ہے۔ ربا الجاہلیۃ جسکو قرآن نے حرام قرار دیا جس کے بارے میں وعید ہے وہ ربا فی النسیئۃ ہے جس میں مدت کو مال کے ذریعہ خریدتے تھے۔ حقیقی سود یہی ہے۔ دوسری قسم کا سود ربا البیع یہ اسی ربا حقیقی پر محمول ہے۔ آپ نے اس کو تغلیظاً اور سود حقیقی کے مشابہ ہونیکی بناء پر اس کو سود کہا۔ اسی لئے کہ ربا البیع کے بارے میں آپ نے فرمایا " انی اخاف علیہ الربوا"۔ اس لئے اس حدیث کا مطلب ہوگا کامل درجہ کا ربا، حقیقی ربا، جلی اور واضح ربا ادھار میں ہے۔ قال الطحاوی الربوا الذی حرمہ القرآن وجاء فیہ الوعید علیہ ہو الربوا فی النسیئۃ وکان ذٰلک ربا النسیئۃ فی المکیلات والموزونات۔

(المعتصر)

باب اخذ الحلال وترک الشبہات

نعمان بن بشیر کی حدیث یہ روایت نعمان بن بشیر کے علاوہ دیگر صحابہ سے بھی مروی ہے مگران روایتوں کی سند میں کلام ہے۔
اس حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کھانے پینے اور تمام امور کے متعلق تنبیہ فرمارہے ہیں کہ اس کو حلال ہونا چاہئے اور مشتبہ چیزوں سے پرہیز کرنا چاہئے اس میں آدمی کا دین بھی محفوظ ہوگا اور عزت بھی۔ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور اس سے اجتناب نہیں کرے گا تو حرام کا بھی ارتکاب کرنے لگے گا۔ اور حرام کے ارتکاب کرنیکی دو صورت ہے۔
(۱) جو شخص مشتبہ چیزوں کا عادی ہو جائیگا تو اس کا دل تاریک ہوتا چلا جائے گا اور معاصی پر جرأت ہوتی چلی جائے گی اسلئے کہ انسان تدریجی طور سے ترقی کرتاہے جیساکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا لعن اللّٰہ السارق یسرق البیضۃ فتنقطع یدہ ویسرق الحبل فتنقطع یدہ۔ مرغی کا انڈا اسی طرح معمولی رسّی کی قیمت نصاب کو نہیں پہنچتی ہے پھر بھی حدیث میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ اس اشکال کی بناء پر بعض علماء انھیں میں حضرت اعمش بھی ہیں فرماتے ہیں کہ اس سے مرغی کا انڈا مراد نہیں بلکہ خود مراد ہے جس کو جنگ کے وقت سر پر رکھتے ہیں۔ اور حبل سے عام رسی مراد نہیں ہے بلکہ حبل السفینہ مراد ہے اسٹیمر وغیرہ کی رسی جو قیمتی ہوتی ہے مگر یہ تاویل بعید ہے بلکہ نبی کریم علیہ السلام اس میں اشارہ فرمارہے ہیں کہ انسان کسی کام کو تدریجی طور سے انجام دیتاہے اس لئے چور پہلی ہی مرتبہ کسی بڑی چیز کی چوری نہیں کرتا بلکہ پہلے چھوٹی اور کم قیمت چیزوں کو چراتاہے اس کے بعد بڑی بڑی اور قیمتی چیزیں چراتاہے، وہی چھوٹی چیزوں کا چرانا بڑی چیزوں کے چرانے کا سبب ہوا اسلئے قطع کی نسبت ان چھوٹی چیزوں کیطرف کردی گئی ہے۔
شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں کہ اچھا کام ہو یا برا کام، اس کے انجام دینے میں مختلف دور آتے ہیں ان مختلف ادوار کیطرف اللہ نے اپنے قول "والنازعات غرقا والناشطات نشطا" میں اشارہ فرمایا کوئی عمل اچھا ہو یا برا نفس اس کی تکمیل کیطرف جب متوجہ ہوتاہے تو طبعی یا شرعی یا عقلی تقاضہ ترک کرنے

میں نفس کو بہت بار محسوس ہوتا ہے لیکن جب اس میں انہماک پیدا ہو جاتا ہے اور اشتغال زیادہ ہو جاتا ہے تو ایک طرح کا لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے اس اشتغال سے خوشی اور سرور محسوس ہوتا ہے اس کے بعد اس کو مہارت اور کمال حاصل ہو جاتا ہے اور اس کو بلا تعب حاصل کر لیتا ہے اور اس کے بعد اس کو ایک قسم کا ملکۂ راسخہ حاصل ہو جاتا ہے ان سب مدارج کے حاصل ہونے کے بعد اس سلسلہ میں لوگوں کا پیشوا اور استاذ بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ مشتبہ چیزوں سے احتراز نہیں کرے گا تو آہستہ آہستہ ترقی کرتے کرتے حرام کا ارتکاب کرنے لگے گا۔ ابن حبان کی ایک روایت ہے" اجعلوا بینکم وبین الحرام سترۃ من الحلال۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے مثال دیکر سمجھایا کالراعی یرعی حول الحمی سے حمیٰ مصدر مفعول کے معنیٰ میں وہ چراگاہ جس کے اندر دوسروں کو چرانا ممنوع ہو اور چرانے پر سزا ہو۔ قبیلۂ عرب میں رؤسا کسی چراگاہ کو اپنے لئے خاص کر لیا کرتے تھے دوسرا کوئی چراتا تو اس کو سخت سزا دیتے تھے اس لئے چرواہے اس چراگاہ سے دور دور اپنی بکریوں کو چراتے تھے اس لئے کہ چراگاہ کے آس پاس چرانے میں اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ ذرا غفلت ہوئی تو بکریاں چراگاہ کے اندر منہ ڈال دیں گی جسکی وجہ سے ہم سزا کے مستحق ہو جائیں گے۔ اللہ کی حمیٰ اس کے محارم ہیں یہ مشتبہ چیزیں اسی محارم کے آس پاس ہیں پھر آپ نے مشتبہ چیزوں سے بچنے کی تدبیر بتائی کہ قلب کی اصلاح ہے حرام کے ارتکاب کی دوسری صورت یہ کہ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور تحقیق نہیں کرے گا تو یہ بات عین ممکن ہے کہ وہ چیز واقع اور نفس الامر میں حرام ہو اور عدم تحقیق کیوجہ سے اس کا ارتکاب کر لیا ہو۔

ان الحلال بین وان الحرام بین وبینھما مشتبھات: آپ نے حکم کے اعتبار سے چیزوں کو تین قسم پر منقسم فرمایا۔

(۱) جس کا حلال ہونا واضح ہو (۲) جس کا حرام ہونا واضح ہو (۳) جس کے بارے میں شبہ ہو کہ آیا وہ حرام ہے یا حلال۔ لیکن یہ اشتباہ بعض لوگوں کو ہوتا ہے سب کے لئے وہ مشتبہ نہیں ہے۔ اس طرح متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) متشابہ حقیقی: جس کا علم خدا کے سوا کسی کو نہ ہو (۲) متشابہ اضافی: کسی کے اعتبار سے متشابہ ہو کسی کیلئے متشابہ نہ ہو۔ جس کے لئے متشابہ ہے اس کیلئے حدیث میں اجتناب کا حکم ہے۔ ان الحلال بین۔ یعنی

بیّن حکمہ، کہ اس کا حکم واضح ہے کہ کرنے میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے۔ ان الحرام بیّن حکمہ، وبینہما مشتبہات حکمھن اس کا ترجمہ کرنا کہ کل الحلال بیّن، ہر حلال واضح ہے، کل الحرام بیّن ہر حرام واضح ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تیسری شکل متشابہ باقی نہیں رہے گی اسلئے کہ واقع اور نفس الامر میں سب چیز یا تو حلال ہے یا حرام ہے پھر محل اشتباہ کیا چیز رہ جائے گی۔

وجہ اشتباہ کبھی تو نصوص میں تعارض کیوجہ سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے گو مجتہد نے کسی دلیل کیوجہ سے اس کی حلت کو ترجیح دیدیا ہو۔ کبھی اس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہوتی ہے وہ مسئلہ قیاسی ہوتا ہے مگر قیاس باہم متعارض ہے گو مجتہد نے کسی دلیل سے اس کے حلال ہونے کو ترجیح دیا ہو مگر اس کا حلال ہونا واضح نہیں ہے ان سب کا حکم یہی ہے کہ اس میں احتیاط کی جائے۔

باب بیع البعیر واستثناء رکوبہ

جابر بن عبداللہ کی حدیث حضرت جابر کے اونٹ بیچنے کا قصہ۔ بخاری کی روایت میں ہے کہ یہ قصہ غزوۂ تبوک میں پیش آیا۔ مسند احمد کی روایت کے مطابق یہ قصہ غزوۂ ذات الرقاع میں پیش آیا۔ روایات میں شادی کا قصہ مذکور ہے اور شادی کی جو مصلحت حضرت جابر نے بیان کی اس کا تقاضہ یہ ہے کہ غزوۂ احد کے بعد شادی میں زیادہ تاخیر نہ ہو۔ غزوۂ تبوک کے اندر ماننے میں بہت زیادہ تاخیر ہو جائے گی۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو ذات الرقاع میں مانا جائے۔

حضرت جابر کے اونٹ کا قصہ مسند احمد بن حنبل میں بہت تفصیل سے اس قصہ کو بیان کیا ہے۔ حضرت جابر کا اونٹ گم ہو گیا تھا، ان کا گذر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا آپ نے پوچھا مالک یا جابر؟ میں نے کہا میرا اونٹ گم ہو گیا ہے۔ آپ نے کہا کہ ارے وہاں تمہارا اونٹ ہے جا کر لے لو۔ فقال لی ہذا جملک اذہب فخذہ۔ جدھر آپ نے فرمایا تھا تلاش کیا

مگر نہیں پایا اور واپس آکر میں نے کہا مجھ کو تو نہیں ملا پھر وہی جملہ آپ نے فرمایا: وہیں تو ہے جا کر لے لو پھر میں گیا اور واپس آکر کہا مجھے تو نہیں ملا آپ کسی کام میں مشغول تھے آپ نے فرمایا اچھا ذرا ٹھہرو پھر میرا ہاتھ پکڑ کر لے گئے اور جس جگہ اونٹ تھا وہاں پہونچے آپ نے اونٹ پکڑ کر حضرت جابر کو دیا۔ میں اونٹ پر چڑھا اونٹ بڑا سست رفتار تھا تھک ہار گیا تھا میں کہنے لگا" لہف امی ان یکون لی الا جمل قطوف"۔ آپ نے میری آواز سنی، فضرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز الجمل بسوط اوبسوطی۔ مسلم میں ہے، فدعا لی وضربہ۔ دوسری روایت میں ہے" فضربہ ودعا لہ"۔ اور ایک روایت میں ہے فنخسہ فوثب۔ بعض روایتوں میں ہے کہ آپ نے اونٹ یا لاٹھی پر دم کیا اونٹ کے سینے پر کلی کیا کوڑے یا لاٹھی سے مارا تیزی کے ساتھ چلنے لگا اور اتنی تیزی سے چلنے لگا کہ آپ کے اونٹ سے بھی آگے بڑھ گیا میں اس کی لگام کو کھینچتا تھا تاکہ آپ کی بات سن سکوں پھر اونٹ کی خرید وفروخت کی بات ہونے لگی۔ آپ نے کہا" بعنی جملک ہذا" میں نے کہا نہیں وہ آپ کو ہدیہ ہے" بل ہو لک" آپ نے بیچنے پر اصرار کیا تو میں نے بیچ دیا مدینہ آکر وہ اونٹ آپ کی خدمت میں لے گیا تو آپ نے اس کی پوری قیمت دی اور مزید ایک قیراط دیا۔ وہ ایک قیراط برابر میری تھیلی میں رہتا تھا اور حرہ کی لڑائی میں شامیوں نے اس کو لے لیا۔ اسی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں نے مدینہ آنے کیلئے اور لوگوں سے پہلے اجازت مانگی تو میری شادی کا تذکرہ آگیا جس میں انھوں نے کہا کہ بہنوں کی رعایت میں ثیبہ عورت سے شادی کی ہے تاکہ وہ انکی دیکھ ریکھ کرے۔

بیع بالشرط حضرت جابر نے اونٹ بیچا تو بیع میں شرط لگا لی تھی کہ ابھی نہیں حوالے کروں گا بلکہ اس پر چڑھ کر مدینہ جاؤں گا اور بعد میں آپ کے حوالے کروں گا۔ یا بلا شرط بیچا تھا بعد میں نبی کریم علیہ السلام نے از خود یا جابر کے مطالبہ کرنے پر چڑھ کر جانے کی اجازت دی تھی۔ حضرت جابر سے مروی روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط کے ساتھ بیچا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا شرط بیچا۔ امام بخاری کی تحقیق یہ ہے کہ اشتراط کی روایتیں باعتبار تعداد کے بھی زیادہ ہیں اور سند کے اعتبار سے بھی زیادہ صحیح ہیں۔ الاشتراط اکثر واصح عندی قالہ ابو عبداللہ قال الحافظ ای اکثر طرقا واصح مخرجا ان الذین ذکروہ بصیغۃ الاشتراط اکثر عددا

من الذین خالفوھم وھٰذا وجہ من وجوہ الترجیح فیکون اصح - پھر جن لوگوں نے اشتراط کی روایت کی ہے وہ ایک امر زائد کو بیان کرتے ہیں اور وہ حافظ اور ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوا کرتی ہے۔

شرط کی حقیقت اور اس کے اقسام

عقود عاقدین کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں۔ اور جب عقد تام ہو جاتا ہے تو شارع عقد کے اثرات کو اس پر مرتب کرتا ہے شارع نے ہر عقد کے آثار کو متعین کیا ہے اور اس عقد پر وہ آثار از خود مرتب ہوتے ہیں انھیں آثار کو مقتضائے عقد کہا جاتا ہے شرائط کی غرض انھیں اثرات کو گھٹانا بڑھانا ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شرائط کے ذریعہ ان اثرات میں کمی بیشی یا تبدیلی کرنا ممکن ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذہب احناف

(۱) جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو اس کا صحیح ہونا بالکل بدیہی ہے اسلئے کہ مقتضائے عقد بلا شرط کے لازم ہوتا ہے شرط کے ذریعہ اسی مقتضائے عقد کی تاکید و تصریح ہوتی ہے اور بالاتفاق علماء کے یہ شرط صحیح ہے۔

(۲) ایسی شرط جو عقد کے ملائم و مناسب ہو ادھار بیچنا اس شرط پر کہ مشتری ثمن کے بدلہ میں کوئی چیز رہن رکھے گا یا کفیل دے گا یہ شرطیں بظاہر مقتضائے عقد کے خلاف معلوم ہوتی ہیں مگر حقیقت میں مقتضائے عقد کی تاکید و تقریر ہے۔ ثمن جو بائع کا حق تھا اسی ثمن کی توثیق و تاکید کر رہا ہے رہن اور کفالت کے ذریعہ۔ دوسرے ائمہ ملائم عقد کی شرط کو مصلحت عقد کی شرط سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۳) ایسی شرط جس میں بائع یا مشتری کا فائدہ ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ غلام یا باندی ہو اور وہ نص کے صریح مخالف نہ ہو نہ اس کا رواج ہو یہ شرط مفسد بیع ہے۔

(۴) ایسی شرط جس میں عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو مگر وہ غیر انسان ہو ایسی شرط احناف کے صحیح قول کے مطابق لغو ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ ایسی شرط جس کا رواج عام ہو اور وہ صراحۃً ممنوع نہ ہو ایسی شرط لازم ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد دو طرح کی ہیں۔ ایک شرط

فاسد جو عقد کو فاسد کردے وہ شرط فاسد ایسی ہوتی ہے جس کے اندر ایسے شخص کو منفعت حاصل ہوتی ہے کہ اس کا دعویدار ہو سکتا ہے اور یہ منفعت بائع کو ہو یا مشتری کو یا مبیع کو۔ دوسری قسم کی شرط فاسد وہ ہے جو خود لغو ہو جاتی ہے اور عقد باقی رہتا ہے ایسی شرط جو نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے اور نہ اس کا رواج ہے اور اس کے اندر بائع یا مشتری یا مبیع بشرطیکہ انسان ہو ان میں سے کسی کا فائدہ ہو۔ تیسری قسم کی وہ شرط جو لازم بھی ہو اور عقد بھی صحیح ہو جس شرط کی شارع نے اجازت دی ہو جیسے خیارِ شرط، خیارِ رویۃ، خیارِ عیب وغیرہ۔ یا اس شرط کا رواج ہو اور وہ شرط صراحۃً ممنوع نہ ہو۔

امام شافعی کا مذہب

(۱) جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو (۲) جو شرط عقد کے ملائم ہو۔ شوافع اس دوسری شرط کو مصلحتِ عقد کی شرط کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ الشرط الذی فیہ مصلحۃ العقد او الشرط الذی تدعو الیہ الحاجۃ (۳) اور ایسی شرط جس میں عاقدین میں کسی کا فائدہ ہو اگرچہ اس کا رواج ہو مگر مصلحتِ عقد کی قبیل سے نہیں ہے تو وہ مفسدِ بیع ہے۔ اور جس شرط میں عاقدین میں سے کسی کا نفع نہیں ہے وہ شرط لغو ہو گی اور بیع جائز ہو گی۔

امام مالک کا مذہب

(۱) ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو (۲) ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مناقض نہ ہو۔ اس طرح کی شرطوں سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے بلکہ بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم۔ اس کی بناء پر ایسی شرط لگانا جس میں متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہے بشرطیکہ وہ عقد کے مناقض نہ ہو تو بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم ہو گی۔ مناقضِ عقد کا مطلب یہ ہے کہ اگر شرط پر عمل کیا جائے تو عقد کی افادیت ختم ہو جائے۔ (۳) اسی طرح ایسی شرطیں جن سے ثمن کی مقدار مجہول ہو جائے یہ بھی مفسدِ عقد ہیں۔ حملہ اھل المذھب علی وجھین احدھما الشرط الذی یناقض مقتضی العقد، والثانی الشرط الذی یعود بخلل فی الثمن اما الشرط الذی یناقض مقتضی العقد فھو الذی لا یتم معہ المقصود من البیع مثل ان یشترط علیہ ان لا یبیع ولا یھب ھذا اذا

عمّم او استثنی قلیلاً امّا اذا خصص شیئاً قلیلاً فیجوز ومعنی اخلاله بالثمن بان یعود جهالة فی الثمن امّا بزیادة ان کان الشرط من المشتری اونقص اذ کان من البائع ۔ اور جو شرط مقتضائے عقد کے پورے طور سے مناقض نہیں ہے تو ایسی شرط خود لغو ہو جائیگی اور عقد صحیح ہوگا۔ (تکملہ فتح الملہم)

امام احمد بن حنبل کا مذہب جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق وملائم ہو یا جو شرط مقتضائے عقد اور مصلحتِ عقد سے نہیں ہے لیکن مقتضائے عقد کے منافی بھی نہیں ہے اس طرح کی شرطیں لگانا صحیح ہے اور جو شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں تو وہ شرط لغو ہو گی اور عقد ایک روایت کے مطابق صحیح ہوگا اور بائع یا مشتری جس کا نقصان ہوا اس کو رجوع بالنقصان کا حق ہوگا اور دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی شرط بیع کو فاسد کردے گی اور ایسی شرط جو صراحۃً ممنوع ہو وہ مفسدِ عقد ہے اسی طرح سے عقد میں دو شرطیں لگانا جس کے اندر متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو اور وہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے یہ مفسدِ عقد ہے اور اس طرح کی ایک شرط لگائے تو جائز ہے۔

ابن تیمیہ کا مذہب شروط عقد میں اصل جواز وصحت ہے اسلئے اس کے بارے میں انسان آزاد ہے۔ جب نص سے اس کی حرمت ثابت ہو گی یا قیاس معتبر سے تب وہ شرطیں مفسدِ عقد ہیں۔

ائمہ میں اختلاف کی وجہ احادیث اس باب میں مختلف ہیں۔
(۱) حضرت جابر کی حدیث جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کو بیچتے وقت انھوں نے مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جانے کی شرط لگائی تھی جس کا تقاضا ہے کہ بیع بالشرط صحیح ہو یعنی بیع بھی صحیح ہو، شرط بھی صحیح ہو —
(۲) حضرت عائشہ کی حدیث حضرت بریرہ کے واقعہ میں۔ بریرہ کے مالکین نے حضرت عائشہ سے ان کو ولاء کی شرط کے ساتھ بیچا تھا اور حضرت عائشہ نے اس شرط کے ساتھ خریدا تھا کہ ولاء ان کے مالکین کو حاصل ہو گا۔ آپ نے تقریر میں ان پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس طرح کی شرط کیوں لوگ لگاتے ہیں۔ آپ نے بیع کو باقی رکھا اور شرط کو لغو قرار دیا۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ بیع صحیح شرط لغو ہو۔ (۳) عمرو بن شعیب

عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط۔
اسی سند سے ایک دوسری روایت ہے لا یحل سلف و بیع و لا شرطان فی بیع۔
ائمہ نے اپنے اجتہاد کے مطابق ان احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے یا ترجیح دینے کی۔ احناف نے "نہی عن بیع و شرط" پر عمل کرتے ہوئے اس شرط کو مقید کیا ہے ایسی شرط کے ساتھ جس میں عاقدین کا نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ مبیع انسان ہو اور نیز اس کا رواج نہ ہو حضرت عائشہ اور حضرت جابر کی روایت میں تاویل کرتے ہیں۔ احناف نہی عن بیع و شرط کی علت نزاع کو قرار دیتے ہیں اور جب عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ انسان ہو تب ہی وہ شرط باعث نزاع ہوگی اسی لئے اگر اس طرح کی شرط کا رواج ہو گیا تو وہ باعث نزاع نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایسی شرط کو جائز قرار دیتے ہیں۔ شامی میں مذکور ہے "فان قلت نہی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط فیلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث قلت لیس بقاض علیہ بل علی القیاس لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود بہ وھو قطع المنازعۃ والعرف ینفی النزاع فکان موافقا لمعنی الحدیث فلم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیہ۔
یہ عرف حادث ممانعت کی علت کو ختم کر دیتا ہے پس یہ تخصیص علت کی بناء پر ہوئی عرف حادث کی بناء پر نہیں ہوئی یعنی حدیث کا مطلب ہی تھا ایسی شرائط جو باعث نزاع ہو اسی لئے عرف حادث عام ہو یا خاص سب سے تخصیص ہو جاتی ہے جسکی بناء پر ہر ایک کو اپنی بیعوں میں ایسی شرطیں لگانی جائز ہو جائیں گی جن کا وہاں پر رواج ہو بشرطیکہ اس شرط کی صراحۃً ممانعت نہ ہو۔

حدیث جابر کا جواب اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط تھی اور بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط نہیں تھی۔ اگرچہ امام بخاریؒ نے کتاب الشروط میں اس حدیث کو نقل کر کے کہا ہے "الاشتراط اکثر و اصح" مگر بعض دوسرے حضرات نے بخاری کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ عدم اشتراط کی روایات اکثر و اقوی ہیں۔ ہم کو اس سے بحث نہیں لیکن اس سے اتنی بات ثابت ہوئی کہ یہ اختلاف روایت بالمعنی

کیوجہ سے پیدا ہوا ہے جس کیوجہ سے یہ بات متعین طور سے نہیں کہی جا سکتی ہے کہ بیع مشروط ہی ہوئی تھی اسلئے بیع بالشرط کے جواز کیلئے اس حدیث کو بنیاد بنانا صحیح نہیں ہوگا۔
المعتصر میں جابر کی دونوں قسموں کی روایتوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ولیس رواتھما بدون رواۃ الحدیث الاول فی المقدار فی العلم ولا فی الضبط واذا تکافأت الروایات فی ذلک ارتفعت ولم یکن بعضہا اولیٰ من بعض وسقط فی ھذا الحدیث الاحتجاج بجواز البیع بالشرط ص۲۲۰۔
اور شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں، وقد تختلف صیغ حدیث لاختلاف الطرق وذلک من جھۃ نقل الحدیث بالمعنیٰ فان جاءت حدیث ولم یختلف الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظہ صلی اللہ علیہ وسلم وامکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدۃ علی اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وھم متقاربون فی الفقہ والحفظ والکثرۃ سقط الظھور فلا یمکن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاءوا بہ جمیعا وجمھور الرواۃ کانوا یعتنون برؤس المعانی لابحواشیھا وان اختلفت مراتبھم اخذ بقول الثقۃ والاکثر والعارف بالقصۃ وان اشعر قول الثقۃ بزیادۃ الضبط اخذ بہ مثل قولہ قالت وثب وما قالت قام وقالت افاض علی جلدہ الماء وما قالت اغتسل وان اختلفوا اختلافا فاحشا وھم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصیات المختلف فیھا (حجۃ اللہ باب القضاء فی الاحادیث المختلفۃ)
(۲) دوسری توجیہ بھی امام طحاوی ہی سے منقول ہے کہ نبی علیہ السلام کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا بلکہ حضرت جابرؓ کے ساتھ احسان کرنا تھا۔ ان کے ساتھ احسان کرنے میں دوسرے لوگ بھی امیدوار ہوسکتے تھے اس لئے آپ نے بیع کی صورت اختیار کی۔ آپ کا قول: اترانی ماکستک لاخذ جملک خذ جملک ودراھمک فھو لک" اسی پر دلالت کرتا ہے یعنی تم سمجھتے ہو کہ تم کو کم قیمت دیکر تمہارا اونٹ لینا چاہتا تھا اپنا اونٹ بھی لیجاؤ۔
قد جنح الطحاوی الی تصحیح الاشتراط لکن تاوّلہ بان البیع المذکور لم یکن علی الحقیقۃ لقولہ فی اٰخرہ اترانی ماکستک قال فانہ یشعر بان القول المتقدم

لم یکن علی التبایع حقیقۃً۔

اور ترمذی شریف میں مناقب جابر میں حضرت جابر سے مروی ہے قال استغفر لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ البعیر خمسًا وعشرین مرۃً اس کی تشریح کرتے ہوئے امام ترمذی فرماتے ہیں کان جابر قد قتل ابوہ عبد اللہ یوم احد وترك بنات فکان جابر یعولھن وینفق علیھن فکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبر جابرا ویرحمہ بسبب ذلك۔

حدیث عائشہ کی تاویل

بعض شرطیں ایسی ہوتی ہیں کہ اس کا پورا کرنا انسان کے اختیار ہی میں نہیں ہوتا جیسے غلام باندی اس شرط پر بیچا کہ مشتری کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوگا۔ ایسی شرطیں لغو ہوتی ہیں۔

تفسیر مظہری میں ہے "فمنھا شرط لا یمکن للمشروط علیہ اتیانہ مثل شرط ان لا یقع العتق باعتاق المشتری وان یکون ولاءہ للبائع ومثل ھذا الشرط باطل لغوٌ وان کان مائۃ شرط ویعتبر کانہ لم یکن" اسلئے کہ شرط کے ذریعہ سے جو چیز پہلے سے مباح تھی اس کے کرنے کو واجب کیا جا سکتا ہے جو چیز فی نفسہٖ حرام ہو اسکو شرط کے ذریعہ حلال قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ بلا شرط کے جو چیز جائز ہو وہی شرط لگانے سے واجب ہوتی ہے اور اس کا مطالبہ صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح کی شرط کے بارے میں فرمایا گیا ہے" المسلمون علی شروطھم ما وافق الحق من ذلك" اور جس طرح کی شرطیں پہلے ہی سے حرام ہیں شرط لگانے سے واجب نہیں ہوئیں تو اس کا مطالبہ بھی نہیں ہوگا تو وہ مفضی الی المنازعۃ بھی نہیں ہوں گی اور نہ وہ مستلزم ربوا ہیں اسلئے اس طرح کی شرط عند الاحناف بھی مفسد بیع نہ ہوں گی بلکہ وہ شرط لغو ہوگی جیسا کہ "نہی عن بیع وشرط" کی حدیث میں شامی کا قول ذکر کیا جا چکا ہے۔ آپ نے پہلے اجازت دی تاکہ مبیع اس شرط کے ساتھ منعقد ہو جائے پھر آپ نے اسکو باطل کر دیا۔ یہ تو ایک طرح کا خداع و دھوکہ ہوا اور امر باطل کی اجازت ہوئی اس کا متعدد جواب دیا گیا ہے۔

(۱) حضرت بریرہ کی حدیث کے اندر ایمن کی روایت ہیں" اشتریھا ودعیھم یشترطوا ماشاءوا (رواہ البخاری) یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ جن روایتوں میں "اشترطی" آیا ہوا ہے یہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ تسویہ کیلئے ہے۔ اشتراط وترک

اشتراط کے درمیان جیسے استغفر لھم او لا تستغفر لھم۔ یا اصبروا او لا تصبروا۔ لہٰذا واشترطی لھم الولاء کا مطلب ہے اشترطی لھم الولاء او لا تشترطی۔ اسی لئے اس کے بعد آپ نے فرمایا فانما الولاء لمن اعتق۔ نبی کریم علیہ السلام لوگوں کو پہلے بتا چکے تھے اور یہ بات معروف و مشہور ہو چکی تھی بریرہ کے مالکین پر یہ بات مخفی نہیں تھی اسی لئے آپ نے تقریر میں زجر و توبیخ فرمایا۔ اگر پہلے سے خدا کا حکم نہ بتایا گیا ہوتا تو آپ تقریر میں حکم کو بیان فرماتے نہ کہ زجر و توبیخ کرتے اس لئے کہ اصل تو اشیاء میں اباحت ہے۔

اس تقریر پر یہ اعتراض ہی ختم ہو گیا کہ بریرہ کے مالکین بغیر اس شرط کے بیچنے پر راضی نہیں تھے پھر کیسے آپ نے شرط کی اجازت دیکر بیچنے والوں کو دھوکہ دیا۔

(۲) فورود الامر اشترطی علیٰ سبیل الزجر والتوبیخ غایۃ ما فی الباب اخراج لفظۃ الامر عن ظاہرہا وقد ورد خارجۃ عن ظاہرہا فی مواضع یمتنع ان یراد بہا ظاہرہا کقولہ اعملوا ما شئتم، قل اعملوا سیری اللّٰہ عملکم فکانہ یقول اشترطی لھم فسیعلمون ان ذٰلک لا ینفعھم

(۳) امام نوویؒ اس شرط لگانے اور دھوکے کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ خاص اس واقعہ میں اجازت دی گئی اور حقیقۃً ان کو یہ حق حاصل ہوا اسلئے یہ دھوکے کی بات نہیں ہوئی پھر اس کو باطل قرار دیا گیا تاکہ لوگوں کی اس عادت کو ختم کرنے میں زیادہ معین و مددگار ہو جیسے حجۃ الوداع میں حج کے احرام کی اجازت دی گئی پھر اسکو فسخ کر کے عمرہ بنانے کا حکم دیا گیا کیونکہ اہل عرب عمرہ کو اشہر حج میں ممنوع قرار دیتے تھے اسکو اچھی طرح ختم کیا جائے وقد تحتمل المفسدۃ العظیمۃ لتحصیل مصلحۃ عظیمۃ۔

(۴) قد یجاب ان معنٰی اشترطی ترک المخالفۃ لما یشترطہ البائعون وعدم اظہار النزاع کما یدل قولہ علیہ السلام دعیھم یشترطون ما شاءوا وقد یعبر عن الترک والتخلیۃ بصیغۃ تدل علی الفعل فمعنٰی اشترطی اسکتی وھٰذا مجاز قطعاً وھو استعارۃ تبعیۃ شبہ اشتراطہا مع اضمار خلافہ بسکوتہا وترکہا من حیث ان کلا منہا غیر نافع

فی الذی ارادہ البائع وَالقرینۃ عقلیۃ وھو ان النبیّ علیہ السلام لایخدع
(۵) لفظۃ الاشتراط بمعنے الاعلام یعنے اعلمی بذلك انہٗ لا ینفع
امام احمد کے یہاں ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے منافی نہیں ہے اور اس میں بائع یامشتری کا نفس مبیع کے ذریعہ فائدہ ہو جیسے حضرت جابر نے مدینہ پر اس پر چڑھکر جانے کی شرط لگائی یا مشتری کپڑے کے خریدنے میں شرط لگائے کہ بائع اسکو دُھلے گا یا سلے گا اور وہ شرط ممنوع نہ ہو اس طرح کی دو شرط لگائی جائے تو وہ مفسدِ عقد ہے اور ایک شرط ہو تو جائز ہے" لایحل سلف وَبیع ولا شرطان فی بیع" والی حدیث سے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہٖ کے واسطہ سے مروی ہے (اخرجہ الخمسۃ الاابن ماجۃ) اسی طرح ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی مثلاً میں اپنا مکان اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم بھی اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ فروخت کرو ایسی شرط بائع لگائے یا مشتری یہ بھی دو شرطوں کے حکم میں ہے جو مفسدِ عقد ہے مگر ابن تیمیہ وغیرہ" نھٰی رسولُ اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعۃ" اسی طرح "نھٰی رسول اللہ صلی اللہُ عَلَیہ وسلم عن صفقتین فی صفقۃ" اور" لایحل بیع وسلف ولا شرطان فی بیع" ان تمام احادیث کا ایک ہی مطلب بیان کرتے ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے" من باع بیعتین فی بیعۃ فلہٗ اوکسھما اوالربوا" اس حدیث کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس سے مراد ایک خاص طرح کی بیع ہے جس کو" بیع عینہ" کہا جاتا ہے جس میں کوئی شخص اپنا سامان دوکاندار کے پاس لے جاکر کہتا ہے کہ یہ سامان مجھ سے دس روپئے میں نقد خرید لو پھر میں تم سے اس سامان کو بیس روپئے میں ادھار خرید لوں گا مقصود دس روپیہ ادھار لینا تھا مگر وہ ادھار نہیں دیتا تھا اس کے لئے اس نے یہ حیلہ کیا اور دوکاندار کا بھی مقصد دس کے بدلے بیس لینا ہے اب اگر ثمن لیتا ہے تو ربوا لازم آئے گا اور اگر بیع کو فسخ کرتا ہے تو دیا ہوا قرض اوکس وانقص ہوا وہ لوگ کہتے ہیں کہ شرطان میں شرط سے مراد بیع ہے شرط بمعنیٰ مشروط ہے آپ کے منع کرنیکی وجہ یہی ہے کہ وہ ذریعۂ ربوا ہے اسی لئے آپ نے سلف وبیع ولا شرطان فی بیع کو ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے۔

فائدہ: احناف کے یہاں مقتضا کے خلاف جو شرط ہے اس کے مفسد ہونیکی

وجہ مفضی الی النزاع ہونا ہے نہ کہ سود اور ربوا کا پایا جانا۔ اس لئے کہ اگر سود اور ربوا کا پایا جانا یہ وجہ ہوتی تو عرف و رواج کیوجہ سے احناف اس کو جائز نہ کہتے۔ موجودہ دور میں بیع بالشرط کا کثرت سے رواج ہو رہا ہے تجارت کی سہولت کیلئے رواج کا انتظار نہ کرتے ہوئے ابتداء ہی سے ایسی شرطوں کو جائز قرار دیدیا جائے تو کوئی قباحت نہ ہونی چاہئے۔

واللہ اعلم بالصواب

باب جواز اقتراض الحیوان

حدیث ابو رافع و ابو ہریرہ

استسلف من رجل بکرا۔

البکر بفتح الباء: نوجوان اونٹ۔ رباعیا: اونٹ کے جب چھ سال مکمل ہو کر ساتویں سال شروع ہو جائیں اور رباعی دانت نکلے تو مذکر کو رباعی اور مؤنث کو رباعیہ کہتے ہیں۔

خیارکم محاسنکم قضاءً: محاسن محسن کی جمع ہے بفتح المیم۔ اور حسن کی بھی جمع ہے خلاف قیاس۔ زیادہ تر احاسنکم آتا ہے اسلئے یہاں ذوو محذوف مانا جائیگا یعنی ذوو محاسنکم۔

ابوہریرہ اور ابو رافع کی حدیث میں ایک ہی مضمون ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اونٹ ادھار لیا تھا۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں ہے کہ آپ نے لشکر کی تیاری کا حکم دیا تھا اونٹ ختم ہو گئے تھے تو صدقہ کے اونٹوں کی امید پر ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ دینے کے وعدہ پر لیا۔ اخرجہ ابو داؤد۔

ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کیلی اور وزنی کے علاوہ حیوانات بھی ذمہ میں لازم ہوتے ہیں اس لئے اس کو ادھار لینا، قرض لینا، مسلم فیہ بنانا صحیح ہے یہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے جسکو ابن قدامہ نے ترجیح دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ ذوات القیم کے قبیل سے ہیں ذمہ میں لازم نہیں ہوتے اس لئے اس کو ادھار لینا دینا، مسلم فیہ بنانا صحیح نہیں ہے۔ استدلال میں سمرہ بن جندب کی روایت پیش کرتے ہیں۔ حسن بصری عن سمرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ۔ اخرجہ الاربعۃ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ حسن کا سمرہ سے

سماع اس میں اختلاف ہے اس میں امام ترمذی فیصلہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں "وسماع الحسن عن سمرة صحيح هكذا قال علي ابن المديني وغيرهم۔ دوسری روایت ابن عباس کی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نهٰى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة رواه البزار في مسنده وقال البزار ليس في الباب اجل اسنادًا من هذا۔ اصل میں ثوری کے شاگردوں میں اختلاف ہوگیا ہے ایک شاگرد اس کو مرسلاً عن عکرمہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرتے ہیں اور دو شاگرد متصلاً نقل کرتے ہیں اسی طرح معمر کے شاگردوں میں اختلاف ہوگیا ہے، دو شاگردوں نے متصلاً اور دو شاگردوں نے مرسلاً نقل کیا ہے۔ اسی طرح یحیی بن ابی کثیر کے ایک شاگرد علی بن مبارک نے مرسلاً نقل کیا ہے۔ چونکہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اسلئے یہ روایت متصلاً صحیح ہے تیسری روایت ابن عمر کی جسکو مسند احمد وطحاوی نے نقل کیا ہے اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی کہتے ہیں " سألت البخاري عن هذا الحديث فقال انما يروى عن زياد بن ابي جبير عن النبي صلے اللہ علیہ وسلم مرسلاً "۔ چوتھی روایت جابر بن عبداللہ کی قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الحيوان اثنين بواحد لا يصلح نسأ ولا بأس به يدًا بيد۔ اخرجه الترمذي من طريق حجاج بن ارطاة وقال حديث حسن۔ پانچویں حدیث مسند احمد بن حنبل اور طبرانی نے نقل کیا ہے ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نهٰى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة۔

ان تمام روایتوں سے حدیث فی الجملہ ثابت ہو جاتی ہے اسی لئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ "بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ" کے عدم جواز میں بہت سے آثار پائے جاتے ہیں جس کے بعد قیاس کی حاجت نہیں رہ جاتی ہے اس طرح سے جواز و عدم جواز کی احادیث میں تعارض ہوا۔ اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ ربوا فی البیع کی حرمت بعد میں نازل ہوئی ہے اور اس لئے بھی کہ مبیح اور محرم کا تعارض ہے ایسی صورت میں محرم کو ترجیح دی جاتی ہے ممانعت ہی کا حکم راجح ہوگا اور ممانعت کی احادیث کو جانبین سے ادھار پر محمول کرنا یہ تاویل نہیں ہے بلکہ ایک طرح کی تحریف ہے۔ جواز کی احادیث کا ایک دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا اونٹوں کو قرض لینا اپنی ذات کیلئے نہیں تھا بلکہ بیت المال کے لئے تھا اور علماء حنفیہ کے یہاں بیت المال پر مجہول حق ثابت ہو سکتا ہے جس طرح بیت المال

کیلئے مجہول حق ثابت ہوتا ہے۔

فیض الباری میں ہے کہ حیوانات ذمہ میں قضاءً لازم نہیں ہو سکتے، اس کی علت منازعت ہے مگر قرض میں آدمی مسامحت کرتا ہے اس لئے منازعت نہ ہونیکی بناء پر یہاں جائز ہوگا اسلئے کہ عقود دو قسم کے ہیں۔ اول فی نفسہ معصیت ہیں، دوسرے منازعت کی بناء پر ممنوع قرار دیا گیا تو عدم منازعت کی صورت میں جائز ہوگا۔ رہ گیا تھوڑا بہت تفاوت تو بیع میں اس کا لحاظ ہوتا ہے اور قرض میں لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

فقدمت علیہ ابل من الصدقۃ فامر ابا رافع ان یقضی الرجل بکرہ۔

صدقات کے اونٹ سے اس کے قرض کو ادا کرنا اس لئے تھا کہ آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کیلئے قرض لیا تھا جیسا عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں گذرا۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ بیت المال سے آپ نے اس سے بڑھیا اور عمدہ کس طرح دیدیا یہ تو تبرع ہوا اور صدقات کے منتظم کو اس سے تبرع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ رواج و دستور کے مطابق بیت المال کے منتظم کو تصرف کا حق حاصل ہے اور اس قدر مسامحت جائز ہو گی لیکن بہتر جواب یہ ہے کہ آپ نے خود اپنے لئے قرض لیا تھا اور جب صدقات کے اونٹ آئے تو آپ نے اس کو خریدا جیسا ابو ہریرہ کی روایت میں ہے فاشتروا لہ اس لئے یہ زیادتی آپ کے مال سے ہوگی بیت المال سے نہیں۔

قرض لینا

آپ مغرم سے پناہ مانگتے تھے "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنَ الْمَغْرَمِ" اور مغرم وہ دین ہی ہے۔ اسی طرح جو مقروض مرتا اور اس کے ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتی تو آپ اس کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے اس طرح قرض کے سلسلہ میں آپ سے بہت سی ترہیبی حدیثیں مروی ہیں۔ علماء نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ حاجت کی بناء پر قرض لینا جائز ہے اور آپ کا استعاذہ کرنا مدیون ہونیکی وجہ سے نہیں بلکہ اس سے جو اخلاقی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں کہ جھوٹ بولنے لگتا ہے، وعدہ خلافی کرنے لگتا ہے اس سے پناہ مانگی ہے۔ اسی طرح مطلقاً قرض لینے کے سلسلہ میں تہدید و ترہیب کی حدیثیں نہیں ہیں بلکہ ایک خاص طرح کے قرض کے باب میں مثلاً عدم ادائیگی کی نیت سے لینا اور اس طرح کے دین کے باب میں تہدید وارد ہے۔

بَابُ بَیْعِ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَانِ مُتَفَاضِلًا

حدیث جابرؓ ایک غلام مسلمان ہو کر آپکی خدمت میں آیا اور ہجرت پر بیعت ہوا، آپکو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے آپ نے بیعت کرلیا۔ بعد میں اسکا مالک آیا اور اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو آپ نے اس کو دو حبشی غلاموں کے بدلہ میں خرید لیا اس کے بعد آپ جب بھی بیعت کرتے تو تحقیق کرلیتے تھے کہ یہ غلام ہے یا آزاد۔

سوال:۔ کسی حربی کا غلام مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آئے گا تو آزاد ہو جائے گا صلح حدیبیہ اور غزوۂ طائف کے موقعہ پر جو غلام مسلمان ہو کر آپ کے پاس چلے آئے تھے آپ نے ان کو "ہم عتقاء اللہ" فرمایا اور واپس کرنے سے انکار کردیا۔ عبید لہم اسلم فجاءنا الی دارنا او عسکرنا و کذٰلک لو خرج مراغماً لمولاہ فاسلم فی دارنا فالحکم کذٰلک بخلاف ما اذا خرج باذن مولاہ او بامرہ لحاجۃ فاسلم فی دارنا۔ (ہدایہ)

جواب:۔ کہا جائے گا کہ مالک پہلے سے مسلمان رہا ہوگا یا مالک نے اس کو اپنی ضرورت سے بھیجا ہوگا اسلئے نبی کریم علیہ السلام نے اسکو دو غلام کے بدلہ میں خرید کر آزاد کیا تاکہ اس کی ہجرت باقی رہے۔ اور اس کا مالک اگر مسلمان تھا تو اس کو اپنے وطن لوٹ کر جانے کی اجازت اسلئے رہی ہوگی کہ اسکو وطن میں رہکر دین پر قائم رہنا ممکن ہوگا جسکی وجہ سے ہجرت ان پر فرض نہیں تھی اور اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ دونوں حبشی غلام جو آپ نے بدلہ میں دیا تھا مسلمان ہوں اور اگر مالک رہا ہو تو اس صورت میں دونوں غلاموں کو کافر مانا جائے گا۔

علت ربوا احناف کے یہاں علت ربوا قدر و جنس ہے دونوں کے جمع ہونیکی صورت میں ربا الفضل اور ربا النسیئہ دونوں حرام ہیں۔ اور اگر ایک پایا جائے تو ربا الفضل جائز اور ربا النسیئہ حرام ہے۔ یہاں پر ایک غلام کو دو غلام سے بیچنے میں صرف جنس پائی جا رہی ہے اسلئے ربا الفضل جائز ہوا۔ شوافع و موالک کے یہاں علت ربوا ثمنیت یا مطعومیت ہے ان دونوں میں سے کوئی علت نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے ان لوگوں کے یہاں ربا الفضل کے ساتھ ربا النسیئہ بھی جائز ہوگا۔

بَابُ الرَّهْنِ

حضرت عائشہؓ کی حدیث نبی علیہ السلام نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رھن رکھی ۔ حضرت انس کی حدیث میں وہ غلہ شعیر ہے ۔ حضرت عائشہ کی روایت کتاب الجہاد ص۴۰۹ میں تیس صاع جو کہ ہے " بثلثین صاعًا من شعیر " اور حضرت انس و ابن عباس کی روایت ترمذی میں " بعشرین صاعًا من طعام " ہے جس یہودی سے آپ نے غلہ خریدا تھا اس کا نام ابوشحم تھا اس غلہ کی قیمت ایک دینار تھی اور ادھار کی مدت ایک سال تھی ۔ اخیر تک آپ اس کو نہ چھڑا سکے حضرت ابوبکر یا حضرت علی نے اسکو چھڑایا ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم سے لین دین کا معاملہ کیا جاسکتا ہے ۔ اسوقت مسلمانوں کی دکانوں پر یا تو غلہ نہیں تھا یا مسلمان ہدیۃً دینے کی کوشش کرتے یا پھر آپ نے بیان جواز کیلئے یہودی کی دوکان سے غلہ لیا اور قرآنی آیت " ان کنتم علی سفر فلم تجدوا کاتبًا فرھن مقبوضۃ " اس آیت سے حالتِ سفر میں رہن کا ثبوت ہوتا ہے اور حدیث سے حالتِ حضر میں بھی کا ثبوت ہو رہا ہے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ آیت کے اندر سفر کی قید احترازی نہیں ہے ۔

الرَّھن ۔ لغت میں " حبس الشیٔ بای سبب کان " اور فقہاء کے یہاں کسی مال کو روکنا کسی ایسے حق کے بدلہ میں کہ اس حق کو اس شیٔ مرہون سے وصول کرنا ممکن ہو ۔ اس مال کو رہن بھی کہتے ہیں اور مرہون بھی ۔ رہن کہنا تسمیۃ للمفعول بالمصدر ہے ۔ رہن دینے والے کو راہن اور لینے والے کو مرتہن کہتے ہیں ۔ ابراہیم نخعی نے سلم یعنی مسلم فیہ کے مقابلہ میں رہن رکھنے کو اسی حدیث سے ثابت کیا ہے ۔ اسلئے کہ مسلم فیہ بھی ادھار ہے ۔ آیت " اِذَا تَدَایَنتُم بِدَیۡنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی " میں آگے چل کر " فَرِھٰنٌ مَّقۡبُوۡضَۃٌ " آیا ہے اور تَدَایَنتُم بِدَیۡنٍ عام ہے خواہ بیع ادھار ہو یا بیع سلم ہو ۔ امام احمد کی ایک روایت میں بیع سلم میں رہن رکھنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ رب السلم کے ہاتھ مال ہلاک ہوجائے ایسی صورت میں رب السلم اپنے حق کو شیٔ مرہون سے وصول کرے گا اور ابوسعید خدری کی حدیث " من اسلم فی شیٔ فلا یصرفہ الی غیرہ " سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کے علاوہ کسی اور چیز سے وصول کرنا منع ہے ۔

بَابُ السَّلَمِ

سلم اور سلف دونوں ہم معنیٰ ہیں اسلئے کہ اس بیع میں راس المال پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ تسلیم کے اعتبار سے سلم اور تقدیم کے اعتبار سے سلف ہوا۔ سلم اسلام کا اسم مصدر ہے اور اسلام مسلم کی صفت ہے۔ اگر اس کو ملحوظ رکھا جائے تو اس کی تعریف ہوگی "شراء آجل بعاجل" اور بعض لوگ "بیع آجل (جو مسلم فیہ ہے) بعاجل (جو رأس المال ہے) سے کرتے ہیں۔ بیع سلم کے صحیح ہونے کیلئے مسلم فیہ کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے تاکہ جہالت ختم ہو جائے اسی طرح مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ بیع سلم میں اگر مسلم فیہ نقد ہو تو یہ بیع سلم امام شافعیؒ کے یہاں جائز ہے اس لئے کہ جب ادھار جائز ہے تو نقد تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "الیٰ اَجَلٍ معلوم" کا مطلب یہ ہے کہ جب ادھار ہو تو مدت کی تعیین ضروری ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو جیسے کیل کی شرط کے ساتھ یا وزن کی شرط کے ساتھ معاملہ ہو تو کیل یا وزن کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ جب مسلم فیہ نقد ہے تو یہ حقیقت میں بیع سلم نہیں ہے اس لئے کہ حدیث "لا تبع ما لیس عندك" کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع سلم جائز نہ ہو مگر ان احادیث کی بناء پر جائز قرار دیا گیا ہے تو انھیں شرائط کے ساتھ جائز ہوگا جن کو ان حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اصل میں "لا تبع ما لیس عندك" کے مفہوم میں اختلاف ہو گیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد کوئی معین سامان جو تمہاری ملکیت میں نہیں ہے اور نہ تم اس کے وکیل ہو اس کو بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے اس سے مبیع مضمون فی الذمہ مراد نہیں ہے اور بیع سلم میں مسلم فیہ مضمون فی الذمہ ہوگا یا کوئی معین سامان جو اسکا مملوک ہے یا غیر مملوک مگر اسکا وکیل ہے اس لئے انکی تحقیق پر اس حدیث پر بیع سلم سے تعارض نہیں ہوگا۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ جب کوئی خریدار کسی کے پاس آتا ہے تو اس کی غرض کسی خاص آدمی کی ملکیت کا مال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی غرض مالِ مطلوب کی جنس ہوتی ہے کہ اس کو اس طرح کی کتاب یا اس قسم کا گیہوں چاہئے۔ اس کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ تم اس کے تسلیم کرنے پر قادر نہیں ہو اور وہ تمہارے ضمان میں ابھی نہیں آیا ہے اور تم اس سے پہلے نفع حاصل کرنا

چاہتے ہو تو ایسا نہ کرو اس میں غرر و خطر بھی ہے یعنی مضمون فی الذمہ سے منع فرمایا ہے اس لئے اس میں بیع سلم بھی داخل ہے۔ پھر بیع سلم کی احادیث سے بیع سلم کا استثناء ہوگا جس کی بناء پر سلم فی الحال ممنوع ہوگا۔ دوسری بات اگر سلم فی الحال ہو تو مبیع کو معلوم ہونا چاہئے اور مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے مگر ثمن پر قبضہ مجلس میں ہوگا جس سے یہ بیع بیع الکالی بالکالی سے نکل گئی اور جب مبیع ادھار بھی نہیں ہے تو یہ حقیقۃً نقد بیع ہے۔ محض سلم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس لفظ کے استعمال سے سلم اصطلاحی نہیں ہوگا کیونکہ عقود میں الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

بَابُ تَحْرِيمِ الْاِحْتِكَارِ

معمر کی حدیث "مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ" خاطی کے معنٰی عاصی کے آتے ہیں گنہگار۔ برخلاف مخطی کے کہ اس کے مفہوم میں گنہگار ہونا داخل نہیں ہے اسی لئے مجتہد کو مخطی کہا جاتا ہے، خاطی نہیں کہا جاتا۔ احتکار کے معنٰی لغت کے اندر روکنے کے آتے ہیں۔ معمر صحابی انسانی خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا احتکار کرتے تھے، یہی حال ان کے شاگرد سعید بن المسیب کا بھی تھا۔ قال ابن عبد البر وآخرون انما کانا یحتکران الزیت۔ کوئی مسلمان خاص طور سے صحابی آپکی حدیث جانتے ہوئے آپ کے حکم کے خلاف نہیں کرسکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ احتکار کی ممانعت مخصوص چیزوں کے ساتھ ہے اور انسانوں کی خوراک کا احتکار بالاتفاق علماء کے ممنوع ہے۔ امام احمد اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرام احتکار احتکار فی الاقوات ہے۔ احتکار کے تحقق کیلئے فقہاء نے کچھ شرائط بیان کی ہیں۔ اپنی زمین کا غلہ روکے ہوئے ہو تو احتکار میں داخل نہیں ہے، اسی طرح سے دور دراز شہر سے لایا ہو تو اس کے ساتھ عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ بھی احتکار میں داخل نہیں ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر عام طور سے اس شہر سے غلہ آتا ہو تو وہ احتکار میں داخل ہے۔ جو چیز روک رکھی ہے وہ لوگوں کی خوراک ہو یا جانوروں کی خوراک ہو وہ احتکار میں داخل ہے۔ "یکرہ الاحتکار فی اقوات الآدمیین والبہائم اذا کان ذلک فی بلد یضر الاحتکار باھلہ فاما اذا کان لا یضر فلا بأس"

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو وہ احتکار ہے "کل ما اضر بالعامۃ حبسہ فھو احتکار۔ (شامی) کیونکہ احتکار ممنوع ہونیکی وجہ واقعی ضرر کا ہونا ہے۔ ومن احتکر غلۃ ضیعتہ او ما جلبہ من بلد آخر فلیس بمحتکر وقال محمد ما یجلب منہ الی المصر فی الغالب یحرم الاحتکار فیہ بخلاف ما اذا کان البلد بعید المتجر العادۃ بالحمل منہ" لیکن امام ابو یوسف جہاں سے بھی لایا جائے اسکے احتکار کو مکروہ کہتے ہیں۔ امام احمد اور امام شافعی کے یہاں احتکار طعام ہی کے ساتھ خاص ہے۔ معمر بن عبداللہ صحابی اسی طرح سعید بن مسیب کا مذہب بھی یہی ہے۔

فائدہ سعید بن مسیب کا اعتراض کے جواب میں کہنا کہ اس حدیث کے راوی احتکار کرتے تھے اس لئے میں بھی احتکار کرتا ہوں اس سے ایک قاعدہ پر روشنی پڑتی ہے کہ راوی حدیث کا حدیث پر عمل نہ کرنا دلالت کرتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا اس میں تاویل وتخصیص کی گئی ہے۔

حدثنی بعض اصحابنا عن عمرو بن عون :۔ غسانی صحیح مسلم میں چودہ[۱۴] حدیث مقطوع بتلاتے ہیں انھیں میں سے ایک یہ بھی حدیث ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ اسکو مقطوع نہیں کہنا چاہئے بلکہ اس کا راوی مجہول ہے۔ امام مسلم کا اسکو ذکر کرنا متابعت کے طور پر ہے۔

باب النھی عن الحلف فی البیع

منفقۃ، ماینفق بہ۔ اور محقۃ مایمحق بہ۔ قسم کھانے کی وجہ سے بسا اوقات مشتری دھوکہ کھا سکتا ہے اور اسی طرح کثرت سے قسم کھانے سے خدا کے نام کی تعظیم میں کمی آتی ہے اور تجارت میں برکت کی بنیاد فرشتوں کی دعاؤں پر ہے۔ اس معصیت سے فرشتے بجائے دعا کے بددعا کریں گے جس سے برکت ختم ہو جائے گی۔

بَابُ الشُّفْعَۃِ

شین کے ضمہ اور فاء کے سکون کے ساتھ ۔ یہ شفع سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ملانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے شفعت الشئ اذا ضممتہ ۔ شفعہ میں بھی اپنے حصہ کے ساتھ دوسرے کے حصہ کو ملانا ہوتا ہے اس لئے اس کو شفعہ کہا جاتا ہے۔ اصطلاح فقہاء میں "حق تملک البقعۃ جبرًا علی المشتری بما قام علیہ ۔ شفعہ میں بائع کی ملکیت جس کو مشتری نے حاصل کیا ہے زبردستی شفیع کو دلائی جارہی ہے لیکن حدیث میں ہے" لاضرر ولاضرار"۔ بائع نے شفیع کو نظرانداز کرکے ضرر پہنچانے کی کوشش کی ہے اور مشتری کے نفع کو جو ختم کیا جارہا ہے وہ حقیقت میں شفیع کے ضرر کو دور کرنا ہے اور جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے اور شفعہ کی اصل شرکاء اور پڑوسیوں سے ضرر کو دفع کرنا ہے۔

شفعہ کا ثبوت

مبیع کا عقار کی قبیل سے ہونا ضروری ہے یعنی جس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو۔ اس سے مراد زمین ہے اور زمین کے تابع ہوکر جو اس میں عمارت یا درخت ہے۔ عمارت کا ملبہ یا کٹا ہوا درخت منقولات میں سے ہے اور اس کے ساتھ لگا ہوا ہو تو زمین کے تابع ہے۔ حق شفعہ زمین کے ساتھ اس سے بھی متعلق ہوگا ۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا مذہب ہے امام شافعیؒ کے یہاں کھیتی اور پھل جو درخت پر ہوں شفعہ کے اندر داخل نہیں ہیں ۔ اموال منقولہ جمہور علماء کے نزدیک اس میں شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک ایک روایت میں ہر مال میں شفعہ ہوتا ہے منقول ہو یا غیرمنقول۔ جمہور علماء کی دلیل" الشفعۃ فی کل ارض او ربع او حائط" ہے۔ رواہ مسلم عن جابر ہے۔ اور مسند بزار میں یہی حدیث" لاشفعۃ الا فی ربع او حائط" کے لفظ سے مروی ہے۔ اور ابوہریرہ کی روایت "لاشفعۃ الا فی دار او عقار۔ رواہ البیہقی۔ امام مالک اور امام احمد کی دلیل حضرت جابر کی حدیث" قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل شئ" میں کل شئ کے عموم سے ہے۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ کل شئ سے مراد کل شئ یتعلق بالارض او الدار من الطریق والشرب وغیرہما ہے۔ قرینہ حضرت جابر کی سابق حدیث ہے۔ اسی طرح دوسری حدیث

الشفعۃ فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ کا بھی تقاضہ ہے کہ مراد اس سے زمین ہو۔

ربع :- راء کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ۔ اصل میں اس مکان کو کہتے ہیں جس میں موسم ربیع گذارا جائے پھر اس کا اطلاق ہر مکان پر ہونے لگا۔ حائط :- اس باغ کو کہتے ہیں جس کے چاروں طرف دیوار کھینچی ہو۔

جو عقار نا قابلِ تقسیم ہو اس میں شفعہ کے ثبوت میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب اور امام مالک واحمد کی ایک ایک روایت ہے کہ اس میں شفعہ نہیں ہوگا۔ اور احناف کا مذہب اور ایک ایک روایت امام مالک واحمد کی ہے کہ شفعہ ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ حضرت جابر کی حدیث الشفعۃ فی کل شرک۔ اسی طرح دوسری روایت کل مال لم یقسم کا تقاضہ ہے کہ اس میں شفعہ ہو اور حدیث الشفعۃ فیما لم یقسم الخ کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جب تقسیم ہوگئی تو شفعہ ختم ہوگیا۔ اس بات کو بیان کرنا نہیں ہے کہ کس میں شفعہ ہوگا کس میں نہیں ہوگا کہ کہا جائے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعہ منقسم میں نہیں ہوگا۔ نیز جب شفعہ کی مشروعیت سے غرض ضرر کو زائل کرنا ہے تو غیر منقسم میں قابلِ تقسیم سے زیادہ ضرر ہے تو اس میں بدرجۂ اولیٰ شفعہ ہونا چاہئے۔

سببِ استحقاقِ شفعہ ائمہ ثلٰثہ کے یہاں شرکت فی نفس المبیع ہے اور احناف کے یہاں شرکت فی نفس المبیع یا شرکت فی حق المبیع پھر جوار ہے اور اسی ترتیب سے شفعہ حاصل ہوگا اور بعض علماء کے یہاں شرکت فی نفس المبیع اور شرکت فی حق المبیع ہی سبب ہے۔ قال العنبری والسوار تثبت بالشرکۃ فی المال وبالشرکۃ فی الطریق۔

ائمہ ثلٰثہ کی دلیل حضرت جابر کی حدیث "من کان لہ شریک فی ربعۃ او نخل" اسی طرح دوسرا لفظ ہے قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل شرکۃ لم تقسم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرکت فی نفس المبیع کی وجہ سے شفعہ ہوتا ہے۔ لیکن حضرت جابر کی حدیث بروایت ابوسلمہ قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل مالم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ۔ رواہ البخاری وابوداؤد والترمذی

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حد بندی بھی ہو جاتے اور راستے بھی الگ الگ ہو جائیں تب شفعہ ختم ہوتا ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ دونوں نہ ہوں یا ایک ہو ایک نہ ہو تو شفع ہوگا اسی مفہوم کو ابوداؤد اور ترمذی نے بروایت عبدالملک عن عطاعن جابر نقل کیا ہے الجار احق بشفعۃ جارہ ینتظر بھا وان کان غائبا اذا کان طریقھما واحدا۔ لیکن ترمذی نے کہا قد تکلم شعبۃ فی عبد الملک من اجل ھذا الحدیث وعبد الملک ثقۃ مامون عند اهل الحدیث لا نعلم احدا تکلم فیہ غیر شعبۃ من اجل ھذا الحدیث۔ یعنی شعبہ نے عبدالملک کی حدیث ابوالزبیر وابوسلمہ کی حدیث کے مخالف جانا جس کی بناء پر عبدالملک پر کلام کردیا۔ اسی طرح امام شافعی فرماتے ہیں "یخاف الا یکون محفوظا۔ ابوسلمہ حافظ وکذلک ابوالزبیر ولا یعارض حدیثھما بحدیث عبدالملک۔ اسی طرح بخاری نے کہا "ویروی عن جابر خلاف ہذا" حقیقت یہ ہے کہ عبدالملک کی حدیث اپنے دونوں ساتھیوں کے مخالف نہیں ہے۔ عبدالملک کی حدیث میں اس کے مفہوم مخالف کو بیان کیا گیا ہے اور اس کی تائید حضرت جابر ہی کی ایک دوسری حدیث "قضی بالشفعہ بالجوار" سے بھی ہوتی ہے جسکو نسائی نے نقل کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ کی ایک حدیث" اذا قسمت الارض وحدت فلا شفعۃ فیھا" رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اس میں حد بندی کے بعد شفعہ کی نفی کی گئی ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں حد بندی کے ساتھ راستے بھی الگ الگ ہوں تب شفعہ کی نفی ہے۔ حضرت ابورافع کی حدیث " الجار احق بسقبہ۔ رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی۔ سقب قرب کو کہتے ہیں۔ حدیث سمرہ " جار الدار احق بدار الجار او الارض رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وقال حدیث حسن صحیح اور حضرت انس کی حدیث" جار الدار احق بالدار رواہ النسائی۔ ان تمام روایتوں کو سامنے رکھنے کے بعد یہی تاویل کرنی پڑے گی کہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں حد بندی کے بعد جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے مطلق شفعہ کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفس مبیع میں شرکت کی بناء پر جو شفعہ تھا اس کی نفی ہے ورنہ ان روایتوں سے تعارض ہوگا جنہیں نفس مبیع کی شرکت کی بناء پر شفعہ کو ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت جابر کی حدیث میں جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے نفس مبیع یا حق مبیع میں شرکت کی بناء پر جو شفعہ ہوتا ہے اس کی نفی ہے ورنہ جار الدار والی حدیث سے تعارض ہوگا اور جار سے جار ملاصق

مراد ہے اس لئے کہ سقب کے معنیٰ قرب وملاصقت کے ہیں اور بالاتفاق علماء کے جار غیر ملاصق کو شفعہ نہیں ملتا ہے اور حضرت ابورافع نے حضرت سعد کے ہاتھ جس مکان کو فروخت کرتے وقت جار الدار احق بسقبہ پڑھا تھا اس میں وہ صرف جار ہی تھے شریک نہیں تھے اسلئے جار بمعنیٰ شریک تاویل کرنا صحیح نہیں ہوگا چنانچہ حافظ ابن حجر، ابن منیر سے نقل کرتے ہیں کہ ابورافع دو کمرے کے مالک تھے "فاقتضی کلامہ ان سعدا کان جارا لابی رافع قبل ان یشتری منہ دارہ لا شریکا" اور لفظ احق سے مراد احق من کل احد نہیں ہے اس لئے کہ احق کی علت سقب کو بتلایا گیا لہٰذا وہ احق ہوگا اس سے جس کو قرب وملاصقت نہیں ہے اور مرسل شعبی الشفیع اولیٰ من الجار والجار اولیٰ من الجنب۔ یہ روایت اسی معنیٰ کو متعین کردیتی ہے۔

لا یحل لہ ان یبیع حتی یوذن شریکہ:- جمہور علماء کے نزدیک اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے شفیع کو بتلا دینا اور اس سے اجازت لینا مستحب ہے اسکے خلاف مکروہ تنزیہی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں "فھو محمول عند اصحابنا علی الندب الی اعلامہ وکراھۃ بیعہ کراھۃ تنزیھیۃ ولیس بحرام۔ اور لا یحل میں کمال کی نفی ہے جیسے" لا یحل صدقۃ لذی مرۃ قوی" میں ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ حلال بمعنیٰ مباح ہے جسکے دونوں جانب برابر ہوتے ہیں اور یہاں معنیٰ مکروہ حلال نہیں ہے اسلئے کہ اس کا ترک راجح ہے اس لئے لا یحل کہنا صحیح ہے۔ ویصدق علی المکروہ انہ لیس بحلال ویکون الحلال بمعنی المباح وھو مستوی الطرفین والمکروہ لیس بحلال مستوی الطرفین بل ھو راجح الترک۔ یا یہ کہا جائے کہ بیع کا اخفاء کرنا شفیع کو ضرر دینے کی نیت سے حلال نہیں ہے اس لئے کہ اخفاء کا کوئی فائدہ نہیں ہے جب اس کو واقفیت ہوگی تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا پھر اخفاء سے بجز قصد اضرار کے کچھ حاصل نہیں ہوا جو جائز نہیں ہے۔

فان رضی اخذ وان کرہ ترک:- اگر شفیع کو بتلا دیا اور اس نے اجازت دیدی اور اس کی اجازت کے بعد فروخت کیا تو کیا اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا؟ جمہور علماء اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط نہیں ہوگا امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط ہو جائے گا "فاذا باع ولم یوذنہ فھو احق بہ" کا مفہوم مخالف یہی ہے کہ اجازت کے بعد وہ حقدار نہ ہو۔ اسی طرح "ان شاء ترکہ" کے کوئی معنیٰ نہیں رہ جاتے

ہیں جمہور علماء کہتے ہیں کہ بیچنے سے پہلے اسکو حق حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس اسقاط کا اعتبار نہیں ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے کہ جب اس نے کہہ دیا ہے تو اب دوبارہ مطالبہ نہیں کرے گا لہٰذا یہ امید کے قبیل سے ہے نہ کہ اسقاط حق کے قبیل سے ۔

بَابُ غَرْزِ الْخَشَبَةِ فِی جِدَارِ الْجَارِ

حضرت ابوہریرہ کی حدیث لا یمنع احدکم جارہٗ ۔ ایک روایت میں ہے، " من سأل جارہٗ ان یضع فی جدارہٖ خشبۃ فلا یمنعہٗ " یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ پڑوسی اپنی ضرورت کی بناء پر سوال کرے اور جب اس کا کوئی ضرر نہیں ہے تو اجازت دیدینی چاہئے ۔ جمہور علماء اسکو استحباب اور نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرتے ہیں جیسے فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرًا میں امر استحباب کیلئے ہے ۔ یا اذا استاذنت احدکم امرأتہٗ الی المسجد فلا یمنعھا میں ممانعت تنزیہی پر محمول ہے اور لا یحل میں نفی کمال پر محمول ہے جیسے لا تحل الصدقۃ لذی مرۃ سوی میں کمال کی نفی پر محمول ہے یعنی ایسا حرام نہیں ہے جیسا اغنیاء پر حرام ہے بلکہ ایسا حلال نہیں جیسا کسی عاجز کیلئے حلال ہے اسلئے کہ توانا وطاقتور اپنی طاقت سے کما کر سوال سے مستغنی ہو سکتا ہے ۔ سوال ترک کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے ۔ اسی طرح یہاں پر اس کو اجازت دینے میں کوئی ضرر نہیں ہے اس لئے اسکو اجازت دے دینی چاہئے لیکن امام احمد اور امام شافعی کا قولِ قدیم یہ ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے اور نہی تحریمی ہے اور ابوہریرہ راوی حدیث ان کا میلان وجوب ہی کیطرف ہے اسلئے کہ ابوہریرہ مروان کے قائم مقام مدینہ کے گورنر تھے اس وقت میں انھوں نے یہ حدیث لوگوں کو سنائی اس کے بعد فرمایا: "مالی اراکم معرضین واللہ لارمین بھا بین اکتافکم" علامہ خطابی نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ اگر تم اس حکم کو قبول نہیں کروگے تو میں زبردستی اس لکڑی کو تم پر رکھدوں گا یعنی عمل کراؤں گا اگرچہ اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ میں تم کو اسکے ذریعہ کھڑکھڑاتا رہوں گا جیسے کوئی کسی کے کندھے پر مار مار کر غفلت سے بیدار کرے ۔ اور اسی طرح

حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی وجوب ہی کی بات مفہوم ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ اپنے زمانہ میں ضحاک بن خلیفہ کے کہنے پر محمد بن مسلمہ کی زمین میں زبردستی نہر نکلوائی تھی۔

بابُ تحریمِ الظلمِ وغصبِ الارض

سعید بن زید کی حدیث سعید بن زید کے خلاف اروی نامی عورت نے دعویٰ کیا تھا کہ سعید نے میری زمین کا کچھ حصہ لے لیا ہے اور میرے کھیت کی مینڈ اپنی زمین میں داخل کر لیا ہے اس موقعہ پر حضرت سعید نے فرمایا کہ میں کیسے لے سکتا ہوں جبکہ میں نے یہ حدیث سن رکھی ہے اس کے بعد وہ زمین اسکو دیدیا اور یہ بددعا کی کہ اے اللہ اگر وہ جھوٹی ہے تو اسکو اندھا بنادے اور اس کے گھر کو اسکی قبر بنادے۔ خدا کی قدرت کہ اس کے بعد سیلاب آیا تو اروی کی زمین کی پرانی مینڈ ظاہر ہوگئی اور سب کو معلوم ہوگیا کہ حضرت سعید نے اروی کی زمین نہیں لی تھی اللہ نے اس کو اندھا بنادیا اس کے گھر میں ایک کنواں تھا، جاتے ہوئے اس کنویں میں گر گئی اور مر گئی اور اسی میں اسکو دفن بھی کردیا گیا اس کے بعد اہلِ مدینہ کسی کو بددعا کرتے تو کہتے "اعمی اللہ کعمی اروی۔

قِیدَ شبرٍ من الارض :۔ قید قاف کے کسرہ کے ساتھ مقدار کے معنیٰ میں۔

طوَّقہُ اللہُ ایاہُ یومَ القیامۃِ مِن سبعِ ارضِین :۔ اس سے معلوم ہوا کہ زمین سات ہیں۔ قرآن میں سبعَ سمٰوات ومِنَ الارض مثلھنّ جیسے آسمان اوپر نیچے سات اسی طرح زمین بھی اوپر نیچے سات ہیں۔

زمین کے طوق بنائے جانیکا مفہوم (۱) اس مقدار ساتوں زمین کو کھودنے کا حکم دیا جائیگا پھر اللہ تعالیٰ مثل طوق کے اس کی گردن میں ڈال دیگا، ایسی صورت میں اس کی گردن کو بڑا کردیا جائے گا جیسا کافر کی ڈاڑھ کو بڑا کرنے کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں۔ یعلی بن مرہ سے حدیث مروی ہے" ایما رجل ظلم شبرا من الارض کلفہ اللہ ان یحفرہ حتّٰی یبلغ اٰخر سبع ارضین ثم یطوّقہ یوم القیامۃ حتّٰی یقضی بین الناسِ رواہ

احمد والطبرانی باسانید ورجال بعضہا رجال صحیح - جس طرح مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے تو اس مال کو گنجے سانپ کی شکل بنا کر اس کے گلے کا ہار بنا دیا جائے گا۔

(۲) اس مقدار ارض کو اس کے اوپر لاد دیا جائیگا، اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کوئی اونٹ وغیرہ کی خیانت غلول کرتا ہے تو اس اونٹ کو اس پر لادا جائیگا اور اسی حالت میں میدان محشر میں آئے گا۔ یعلی بن مرہ کی روایت "کلف ان یحمل ترابہا الی المحشر۔ رواہ احمد والطبرانی۔

(۳) اس مقدار زمین میں اس کو دھنسایا جائیگا اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن عمر کی روایت میں ہے" خسف بہ یوم القیامۃ الی سبع ارضین۔

(۴) اس کو طوق بنا کر گلے میں ڈالنے کا حکم ہوگا مگر کر نہ سکے گا جس کیوجہ سے معذب ہوگا جیسے خواب میں کذب بیانی کرے تو جو میں گرہ لگانے کا حکم ہوگا۔

(۵) اس مقدار زمین کے غصب کا گناہ اس کو مثل طوق لازم ہوگا" والزمناہ طائرہ فی عنقہ" ممکن ہے کہ مختلف قسم کے غصب ہوں اور اس کے موافق یہ مختلف عذاب ہو۔

فائدہ: - سبع ارضین کے تحت میں امام نوویؒ فرماتے ہیں" فمن ملک شیئاً من ہذہ الارض ملکہ وماتحتہ من الطباق۔ یعنی آدمی ساتوں طبق کا مالک ہوتا ہے یہ حدیث ملکیت کے بارے میں نص نہیں ہے۔ ملکیت کے بیان کرنے کیلئے اس حدیث کا سیاق نہیں ہے اس کا تذکرہ بطور سزا کے ہے اسلئے موجودہ زمانہ میں زیر زمین ریل گاڑی کا سسٹم بنایا جائے یا شہر بسایا جائے تو حکومت اس سلسلہ میں زمین کے حصہ کی کوئی ایسی حد مقرر کردے جس سے اوپر والوں کو کوئی ضرر و نقصان نہ ہو تو حکومت کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

بابُ قَدْرِ الطَّرِيقِ اِذَا اخْتَلَفُوا فِيهِ

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث | اذا اختلفتم فی الطریق جعل عرضہ سبع اذرع۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے چالو راستہ مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ راستہ اگر سات ہاتھ سے زائد ہے تو اسے کسی کو کم کرنیکا حق نہیں ہے۔

اسی طرح سے اگر کوئی اپنی مملوکہ زمین میں لوگوں کیلئے راستہ چھوڑنا چاہتا ہے تو یہ صورت بھی حدیث سے مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس کی مقدار مالک کی صوابدید پر ہے۔ البتہ اس کیلئے چوڑا رکھنا بہتر ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نیا راستہ بنانا ہے جیسے امام نے غانمین کے درمیان زمین کو تقسیم کردیا اور وہ لوگ آنے جانیوالے لوگوں کے لئے راستہ بنانا چاہتے ہیں، یا بنجر اور افتادہ زمین تھی امام نے کچھ لوگوں کے حوالے کیا وہ لوگ راستہ بنانا چاہتے ہیں تو باہمی رضامندی سے جتنا چاہیں راستہ کی مقدار متعین کرلیں۔ اختلاف کی صورت میں اس حدیث کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔

کتاب الفرائض

حدیث اُسامہؓ وابن عباسؓ وعمرؓو براءؓ وابوہریرہؓ

فرض کے معنیٰ مقرر ومحدود کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے میت کی مرضی پر ورثاء کے حصص کو نہیں چھوڑدیا ہے۔ بلکہ ازخود مقرر فرمایا ہے۔ اس لئے حصۂ مقررہ کو فرض مفروض کہتے ہیں اور اس علم کے جاننے والے کو فارض اور فرضی کہتے ہیں۔ اسی طرح فریضی بھی کہتے ہیں۔

حدیث اُسامہ بن زید لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ۔

مسلمان اور غیرمسلم میں وراثت نہیں ہے۔ موانع ارث میں اختلافِ دین بھی ہے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ غیرمسلم مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ اور مسلمان بھی غیرمسلم کا وارث نہیں ہوگا۔ اس دوسری صورت میں ارتداد پر اختلاف تھا۔ حضرت معاذ وغیرہ کا مذہب تھا کہ مسلمان وارث ہوگا اور ان حضرات کا استدلال "الاسلام یعلو ولا یعلٰی علیہ" سے تھا۔ مگر یہ ان حضرات کا قیاس تھا۔ حدیث سے مراد فضیلتِ اسلام کو بیان کرنا ہے۔ ان حضرات کو یہ احادیث صحیحہ معلوم نہیں تھی۔ اگر معلوم ہوتی تو وہ یہ قول نہ کرتے، بعد میں اجماع ہوگیا ہے۔

مرتد حالتِ ارتداد میں مرے تو اس کا مسلمان وارث ہوگا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے، امام مالکؒ و شافعیؒ کے یہاں وارث نہیں ہوگا اور اس کا مال بیت المال میں داخل ہوگا یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مرتد ہونے سے پہلے کا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ اور مرتد ہونے کے بعد جو کمایا ہے وہ بیت المال میں داخل ہوگا۔

حدیثِ ابن عباسؓ الحقوا الفرائض باھلھا فما ترکت الفرائض فلاولیٰ رجل ذکر۔ اولیٰ کے دو معنیٰ آتے ہیں۔ اقرب دوسرا احق۔ یہاں پر اقرب مراد ہے اس لئے کہ احق مراد لینے میں عبارت کا کوئی مطلب نہیں ہوگا اسلئے کہ احق کا علم نہیں ہے کہ کون ہے۔ رَجُلٌ تو مذکر ہوتا ہی ہے پھر ذکر کی قید کا کیا فائدہ ہے؟ رجل کا اطلاق کبھی شخص کے معنیٰ میں ہوتا ہے جو مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہے۔ اس وہم کو دور کرنے کیلئے ذکر کی قید لگائی اور اس بات کیطرف بھی اشارہ کرنے کیلئے کہ استحقاق کا سبب مذکر ہونا ہے۔ ذوی الفروض اپنے اپنے حصص لینے کے بعد مردوں میں جو سب سے زیادہ میت سے قریب ہوگا۔ کل کا کل لے لیگا۔ اقرب کے ہوتے ہوئے البعد حقدار نہیں ہوگا۔ اور ایسے شخص کو عصبہ بنفسہ کہتے ہیں یعنی مذکر رشتہ دار جسکو میت کیطرف نسبت کرنے میں مؤنث کا دخل نہ ہو۔ بایں طور کے اس کے درمیان اور میت کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو جیسے باپ اور بیٹا یا واسطہ ہو مگر مؤنث کا نہ ہو جیسے دادا پوتا۔ اس کے علاوہ عصبہ کی دو قسم اور ہے۔ ایک عصبہ بالغیر یعنی وہ مؤنث جو اپنے عصبہ ہونے میں دوسرے کی محتاج ہو اور وہ دوسرا عصبہ بن کر اس کا شریک ہو۔ اس قسم کی چار عورتیں ہیں۔ (۱) صلبی لڑکی (۲) پوتی (۳) حقیقی بہن (۴) علاتی بہن۔ جب ان چاروں میں سے کسی ایک کے ساتھ انکو عصبہ بنانے والا پایا جائے تو عصبہ بن جاتی ہیں اور للذکر مثل حظ الانثیین کے قاعدے سے وارث ہوتی ہیں۔ عصبہ بالغیر میں غیر مذکر ہوتا ہے اور وہ لڑکا پوتا حقیقی بھائی اور علاتی بھائی ہیں

عصبہ مع الغیر:۔ یعنی وہ مونث جو اپنے عصبہ ہونے میں غیر کی محتاج ہو مگر وہ غیر اسکے ساتھ عصبہ نہ بن سکے۔ یعنی میت کی حقیقی اور علاتی بہن جن کا بھائی موجود نہ ہو اور وہ صلبی لڑکی یا بھتیجی کے ساتھ ہوں تو بہن عصبہ ہونیکی بنیاد پر وارث ہوگی۔ لڑکی اور

اور پوتی ذوی الفروض ہونیکی بنا پر اپنا اپنا حصہ لے لیں گی باقیماندہ بہن کا ہوگا۔ اور عصبہ مع الغیر میں وہ غیر مؤنث ہے اور وہ لڑکی اور پوتی ہے۔ یہ اگرچہ ذوی الفروض ہیں مگر بہن کے عصبہ ہونیکے لئے ان میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے اور جب لفظ عصبہ بولا جاتا ہے تو اس سے عصبہ بنفسہ مراد ہے۔

حدیثِ جابرؓ حضرت جابر بیمار ہوئے، نبی کریم علیہ السّلام اور ابوبکرؓ پیدل ان کی عیادت کیلئے تشریف لے گئے، جب پہونچے تو انکو بے ہوش پایا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کے پانی سے انکو چھینٹا دیا۔ اس وضو کے پانی سے مراد وضو کا باقیماندہ پانی ہے۔ بعض نے اعضاء سے گرنے والا پانی جو ماءِ مستعمل ہے مراد لیا ہے، تو ماءِ مستعمل کی طہارت ثابت ہوگی۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے۔

حضرت جابر کو ہوش ہوا تو انھوں نے کہا کہ میرا وارث کلالہ ہے اپنے مال کے سلسلہ میں کیا کروں تو آیتِ میراث "یستفتونک" نازل ہوئی۔

سفیان بن عیینہ عن ابن المنکدر کی روایت میں نزلت آیۃ المیراث یستفتونک ہے اور سفیان ثوری عن ابن المنکدر کی روایت میں آیۃ المیراث ہے۔ شعبہ کی ایک روایت میں آیۃ المیراث، دوسری روایت میں آیۃ الفرائض ہے۔ شعبہ نے ابن المنکدر سے سوال کیا کہ آیتِ میراث سے مراد یستفتونک والی آیت ہے؟ تو انھوں نے کہا ھٰکذا انزلت۔ مگر ابن جریج عن ابن المنکدر کی روایت میں فنزلت یوصیکم اللہ ہے۔ آیت کی تعیین میں اختلاف اور تعارض ہے۔

سندھی کہتے ہیں کہ اصل روایت نزلت آیۃ المیراث یا نزلت آیۃ الفرائض ہے، بعض رواۃ نے جب اپنی طرف سے تعیین کی تو ان سے غلطی ہوگئی۔ قال لایخفی ما بین الحدیث من التعارض فی بیان الآیۃ النازلۃ ولعل سببہ ان بعض الرواۃ لما سمعوا آیۃ المیراث بینوھا من عند انفسھم فوقعوا فی الخطأ ونشأ منہ التعارض۔ انتھیٰ۔

شاید اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہو کہ یوصیکم کے بعد کلالہ کا تذکرہ اور آخر سورت یعنی یستفتونک میں بھی کلالہ کا تذکرہ ہے۔ یوصیکم اللہ کہنے والے کا مقصد خاص یہ آیت

نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کلالہ والی آیت ہے جسکو یُوصِیکُمُ اللّٰہُ سے تعبیر کردیا۔ ورنہ یُوصِیکُمُ اللّٰہ کا شانِ نزول تو دوسرا قصہ ہے۔

کلالہ ۔ اس کا اطلاق ایسے وارث پر ہوتا ہے جو ماں باپ اور اولاد کے علاوہ ہوں۔ اسوقت یہ کلالہ اکلیل سے ماخوذ ہوگا یا تکلل سے ماخوذ ہوگا ۔ اکلیل میں سر کا چاروں طرف احاطہ ہوتا ہے اوپر سے نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ رشتہ دار میت کا احاطہ کئے ہوتے ہیں۔ اور طرف اعلیٰ یا اسفل میں نہیں ہوتے۔ اور تکلل کے معنیٰ ایک طرف ہونیکے ہیں یہ لوگ عمودِ نسب میں نہیں ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ کلّ سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ دور ہونیکے ہیں۔ اسی سے بُعدِ مسافت کیوجہ سے تھکنے کے معنیٰ بھی آتا ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ کلالہ کا اطلاق اس میت پر ہوتا ہے جس کے نہ اولاد ہو نہ باپ۔

حدیث عمرؓ کلالہ کی تحقیق میں عمر بن الخطاب کو اشکال تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بار بار پوچھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ آپؐ نے اپنی انگلی ان کے سینہ پر رکھ کر کہا۔ سورۂ نساء کی آخری آیت جو موسمِ گرما میں نازل ہوئی ہے اسکے ساتھ ملا کے اس سے پہلے والی آیت جو کلالہ کی ہے غور کرو سمجھ میں آجائیگا۔

عمر بن الخطاب نے کہا کہ کلالہ کے سلسلہ میں ایک واضح فیصلہ کروں گا اس کے بعد لوگوں کے درمیان اس کو اس قدر مشہور کروں گا کہ عالم جاہل سب لوگ اس سے واقف ہو جائیں۔

روایتِ براءؓ آخر آیت ۔ حضرت براءؓ کی روایت میں قرآن کریم کی آخری آیت باعتبار نزول یستفتونك قُلِ اللّٰہ یفتیکم ہے۔ آخر ما نزل کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ السلام کا کوئی قول موجود نہیں ہے صرف صحابہ کے اقوال ہیں۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ باعتبار نزول آخری روایت سورۂ بقرہ کی آیت وَاتقوا یومًا ترجعون فیہ الی اللّٰہ ہے اخرجہ النسائی۔ بلکہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس آیت کے نزول کے نو دن بعد آپؐ کی وفات ہوگئی۔

ایک قول کے مطابق "وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا" والی آیت ہے اور ایک قول کے مطابق اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی والی آیت۔ ان تینوں قول کا حاصل ایک ہی ہے۔ کسی نے ایک ٹکڑے کو لیا، کسی نے دوسرے کو اور کسی نے تیسرے کو اسمیں

زیادہ راجح وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ والی آیت ہے۔ ایک قول کے مطابق فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اِنِّیْ لَآ اُضِیْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ سورۃ آل عمران ہے۔ مگر اس میں آخر سے آخر مطلق مراد نہیں ہے بلکہ عورتوں کے سلسلہ میں جو تین باتیں مذکور ہیں ان میں یہ آخر ہے۔ ایک قول کے مطابق من یقتل مومنا متعمدا ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں ہے بلکہ قتل کے سلسلہ میں آخری آیت ہے۔ الغرض اس طرح دس اقوال ہیں۔ اسی میں سے ایک یستفتونك والی آیت بھی ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں بلکہ مسئلہ میراث میں آخر آیت ہے۔ آخر القرآن باعتبار نزول علی الاطلاق راجح قول کے مطابق وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْهِ اِلَی اللّٰهِ والی آیت ہے۔

حدیثِ ابوہریرہؓ — میت مدیون کے جنازہ کی نماز

دین کی دو قسم ہے۔ (۱) دین ماذون (۲) دین غیر ماذون۔

۱۔۔۔۔ دین غیر ماذون:۔ ابوہریرہ کی حدیث بخاری میں من اخذ اموال الناس یرید اتلافها ہے۔ یا ناحق امور کیلئے دین لیا، یا ناجائز طریقہ پر لیا۔

۲۔۔۔۔ دین ماذون جیسے اخذ اموال الناس یرید اداءها" یا اور جائز امور کیلئے صحیح طریقہ پر لیا ہو

ابتداء اسلام میں نبی علیہ السلام نے احتیاط کی کہ مبادا لوگ غلط طریقہ پر قرض لیں اور حقوق ان کے ذمہ آپڑیں اسلئے نمازِ جنازہ پڑھانے سے پرہیز کیا تاکہ لوگ حقوق العباد کے بارے میں احتیاط کریں اس لئے کہ جس دین کی خدا نے ذمہ داری نہیں لی ہے وہ مدیون اپنے دین میں محبوس ہوگا۔ ادھر آپکی نماز باعث سکون ہوتی ہے۔ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ اس لئے ابتداء میں لوگوں کو محتاط رہنے کیلئے آپ نے ہر طرح کے مدیون پر جنازہ کی نماز کو ترک کر دیا تھا۔ تو حضرت جبرئیلؑ وحی لائے " انما الظالم فی الدیون التی حملت فی البغی والاسراف فاما المتعفف ذو عیال فانا ضامن له اؤدی عنه من روایۃ ابن عباس قال الحازمی بعد ما اخرجه لا باس به فی المتابعات ۔ (فتح الباری، کتاب الکفالۃ)

ادھر فتوحات بھی ہونے لگیں تو آپ نے سب کے جنازہ کی نماز پڑھانی شروع کر دی اور بیت المال سے دین ادا کرتے تھے۔ اس لئے کہ اداء دیون بھی بیت المال کے مصارف

میں داخل ہے۔

ضیاع مصدر معنیٰ میں اسم فاعل کے یا ذو ضیاع کے معنیٰ میں۔ مراد اس سے چھوٹے بچے جن کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہ ہو۔ کلّ ثقل و بوجھ مراد عیال ہیں۔

كتاب الهبة

(تمليك العين للحال بلا شرط عوض كراهة شراء الانسان ما تصدق به ممن تصدق عليه)

حدیث عمر رضہ حضرت عمر رضہ نے ایک مجاہد کو گھوڑا صدقہ کیا تھا۔ اس نے گھوڑے کی دیکھ بھال ٹھیک سے نہیں کی۔ اور وہ فروخت کرنا چاہتا تھا اور حضرت عمر کو سستے دام میں دیدینا چاہا انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے منع فرمادیا "لا تعد في صدقتك فان العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه"

حمل على فرس في سبيل الله:۔ اس سے مراد جہاد کیلئے صدقہ کے طور پر دینا ہے، وقف مراد نہیں ہے ورنہ اسکو بیچنا اور حضرت عمر کو خریدنا صحیح نہ ہوتا۔ اگر تاویل کی جائے کہ قابل انتفاع نہیں تھا اس لئے بیع کیا تو صحیح نہیں اسلئے کہ کم قیمت پر بیع کرنا اور خریدنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے یہ حمل تملیک تھا نہ کہ حمل وقف تھا۔

لفظ حمل کا استعمال عاریۃ وہبہ وصدقہ ووقف سب پر ہوتا ہے۔ نیت سے کسی ایک کی تعیین کی جائے گی، اور نیت نہ ہو تو عاریۃ کا ادنیٰ درجہ ہے اس کا ثبوت ہوگا۔

صدقہ اور ہدیہ میں فرق ہبہ، صدقہ، عطیہ متقارب المعنیٰ ہیں۔ سب میں فی الحال تملیک بلا عوض ہوتی ہے۔ ہدیہ وصدقہ میں فرق یہ ہے کہ اللہ کی رضا اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو صدقہ ہے اور جسکو دیا جارہا ہے اس سے محبت اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو ہدیہ ہے۔ حضور علیہ السلام ہدیہ استعمال کرتے تھے اور صدقہ آپ کیلئے حرام تھا۔ عبدالرحمٰن بن علقمہ ثقفی کی روایت نسائی میں ہے کہ ثقیف کا وفد آیا تو کچھ سامان لایا تھا۔ آپ نے فرمایا" هدية ام صدقة فان كانت هدية فانما يبتغى به وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقضاء الحاجة وان كانت صدقة فانما يبتغى بها وجه الله قالوا بل هدية فقبلها الى آخره۔

اپنے صدقہ کو خریدنا جمہور علماء کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے جس چیز کو اللہ کے واسطے دیدیا۔ اس سے تعلق بالکل ختم کردینا چاہئے جس طرح جو لوگ قبل فتح مکہ ہجرت کر گئے تھے آپ نے انکو مکہ میں مقیم ہونے سے منع فرمایا۔ آپ نے خریدنے کو رجوع فرمایا جب وہ خود فروخت کریگا تو ضرور شرما حضوری میں کچھ نہ کچھ کم کردیگا۔ ہاں اگر صدقہ کیا ہوا مال بلا قصد وارادہ کے آجائے جیسے اس عورت کے بارے میں آپ نے فرمایا، جس نے اپنی ماں کو جاریہ کا صدقہ کیا اور اس کی ماں مرگئی، وراثت میں اس کو وہ جاریہ ملی۔ آپ نے فرمایا: وجب اجرك ورجعت اليك فى الميراث

باب تحريم الرجوع فى الهبة بعد القبض

ابن عباسؓ کی حدیث العائد فى هبته كالكلب يقئ ثم يعود فى قيئه۔

ائمہ کے مذاہب :۔ امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ہبہ کے بعد صرف باپ کو رجوع کا حق ہے اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں اگر مانع رجوع موجود نہ ہو تو رجوع کرنا صحیح ہے مگر یہ رجوع مکروہ تحریمی ہے یا تنزیہی۔ صح الرجوع فيها بعد القبض مع انتفاء مانعه وان كره الرجوع تحريما وقيل تنزيها۔

اور مانع رجوع سات ہیں۔ جس میں سے ایک ذی رحم محرم ہونا ہے، ازدواجی تعلق ہے، ہبہ کا عوض اور بدل دے دینا ہے۔

شامی نے رملی سے ان کے والد کا شعر نقل کیا ہے

منع الرجوع من المواهب سبعة فزيادة موصولة موت عوض

وخروجها عن ملك موهوب له زوجية قرب هلاك قد عرض

ائمہ ثلثہ کی دلیل ابن عباس کی مذکورۃ فی الباب حدیث جس میں قے کرکے چاٹنے کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اور ابن عمر کی حدیث اور ابن عباس کی حدیث لا یحل

للرّجل ان یعطی العطیۃ فیرجع فیھا الا الوالد فیما یعطی ولدہٗ۔ اخرجہ الخمسۃ اور نعمان بن بشیر کی حدیث جو ابھی آرہی ہے۔اس حدیث میں ان کے باپ نے ہدیہ دیا تھا، آپ نے فرمایا" فارجعہ"

امام صاحبؒ کی دلیل

حدیث ابوہریرۃؓ۔ الرّجل احق بھبتہٖ مالم یثب منھا اخرجہٗ ابن ماجۃ۔

ابن عباسؓ کی حدیث۔ من وھب ھبۃ فھو احق بھبتہٖ مالم یثب منھا۔ اخرجہ الطبرانی۔
ابن عمرؓ کی حدیث۔ مَنْ وھب ھبۃ فھو احق بھا مالم یثب منھا اذا کانت الھبۃ لذی رحم محرم لم یرجع فیھا اخرجہ الحاکم وقال صحیح علیٰ شرط الشیخین وصححہٗ ابن حزم۔ وعن سمرۃ بن جندب اذا کانت الھبۃ لذی رحم محرم لم یرجع فیھا اخرجہ الحاکم وقال صحیح علیٰ شرط البخاری واقرّہ الذھبی۔

حضرت عمرؓ کا قول۔ من وھب ھبۃ لصلۃ رحم او علیٰ وجہ صدقۃ فانہ لا یرجع فیھا ومن وھب ھبۃ یری انہٗ اراد بھا الثواب فھو علیٰ ھبتہٖ یرجع فیھا اذا لم یرض منھا۔ (مؤطا امام مالک)

سمرہ بن جندب کی روایت کے مطابق ایک روایت مرفوعًا ابن عباس سے بھی ہے۔یہ سب روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ صدقہ ثواب کی نیت سے دیا جاتا ہے اور ذو رحم محرم کو دینا حق قرابت کی بناء پر ہوتا ہے۔اس لئے دیتے ہیں کہ ثواب ملے گا۔حق قرابت ادا ہوگیا اور اس کا بدل مل گیا اس لئے رجوع کرنے کا حق نہیں رہے گا۔اور جب اجنبی کو کیا ہے تو اس کا ابھی بدل نہیں ملا ہے اس لئے اسکو رجوع کرنے کا حق ہوگا جیسا حضرت عمرؓ کا قول ہے۔اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے" الواھب احق بھبتہٖ مالم یثب منھا" اور ابو الدرداء سے روایت ہے کہ واہب تین طرح کے ہیں۔جس نے ہبہ کیا اور بدل کا مطالبہ نہیں کیا وہ صدقہ کیطرح سے ہے اس میں رجوع نہیں کرے گا۔
دوسرا واہب وہ ہے کہ ہبہ کے بعد مطالبہ کرے اگر اس کا بدل لے لیا تو اس کو رجوع کرنیکا حق نہیں ملے گا۔اور بدل نہیں ملا تو اس کو رجوع کرنیکا حق ہوگا۔تیسرا واہب وہ ہے جس نے ہبہ کیا بدل کی شرط کے ساتھ تو یہ موہوب لہٗ کی گردن پر دَین ہے۔زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی طحاوی حضرت فضالہ کے پاس دو آدمی ایک شکرا کے سلسلہ میں جھگڑتے

ہوئے آئے۔ ایک نے کہا میں نے اس کو ایک شکرا (باز) ہبہ کیا ہے۔ میں اس کا بدل چاہتا ہوں۔ دوسرے نے کہا میں نے تم سے مانگا نہیں تھا۔ تم نے خود بخود دیا تھا۔ حضرت فضالہ نے کہا اس کو واپس کر دو اور کہا ہدیہ دیکر عورتیں واپس لیتی ہیں اور بدتر لوگ۔

(طحاوی شریف) عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہٖ عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال مثل الذی یسترد ما وھب کمثل الکلب یقئ فیاکل قیئہٗ فاذا استرد الواھب فلیوقف فلیعرف بما استرد ثم لیدفع الیہ ما وھب۔

(ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ)

جو ہدیہ دیکر واپس لے اس کی مثال کتے کی سی ہے جو قے کرتا ہے اور اسکو چاٹتا ہے اب جو کوئی واپس لے تو پہلے اسکو روک دیا جائے اور بتلایا جائے کہ کیسی چیز واپس لیتے ہو پھر اس کا ہدیہ واپس کیا جائے۔ ان تمام احادیث کی روشنی میں امام صاحب کہتے ہیں کہ کتا قے کر کے چاٹتا ہے۔ کتا غیر مکلف ہے اس کے فعل کو حلال وحرام نہیں کہا جا سکتا ہے اس لئے کہ احکام مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اسلئے اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ اس سے اس کی شناعت اور گھناؤنا پن ثابت ہوگا جس طرح آپ نے کسب حجام کو خبیث کہا اس کے باوجود وہ حرام نہیں ہے اور لایحل ایسا ہی ہے جیسا لا یحل الصدقۃ لذی مرۃ سوی ہے۔ یعنی پورے طور سے حلال نہیں ہے۔ اور جس روایت میں والد کا استثناء ہے وہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ منقطع ہے کہ والد کو بیٹے کے مال میں ضرورت کے وقت تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اسی موقع کیلئے فرمایا گیا ہے " انت ومالک لابیک۔

بابُ کراھیۃِ تفضیلِ بعضِ اولادہٖ فی الھبۃِ

نعمان بن بشیر اور جابر کی حدیث

نعمان بن بشیر کی ماں عمرہ بنت رواحہ نے اپنے شوہر بشیر سے کہا کہ میرے لڑکے نعمان بن بشیر کو کوئی چیز ہدیہ میں دو۔ بعض روایت میں باغ کے ہدیہ کی بات ہے۔ اور بعض روایت میں غلام کے ہبہ کرنے کی بات آتی ہے۔ نعمان بن بشیر کے والد سال بھر تک ٹال مٹول کرتے رہے پھر ان کی رائے ہوئی کہ ایک غلام ہبہ کریں تو انکی بیوی نعمان کی ماں نے

کہا کہ اب تو آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بناؤ تب تو بات بنے گی ورنہ نہیں نعمان کے باپ بشیر اپنے بیٹے نعمان کو لیکر حضورؐ کے دربار میں گئے اور قصہ بیان کیا۔ حضورؐ نے دریافت فرمایا تمہارے اور بیٹے ہیں؟ انھوں نے فرمایا ہاں اور بیٹے ہیں۔ آپ نے پوچھا اور لڑکوں کو بھی اس طرح ہبہ کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ نہیں آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس بات کو نہیں چاہتے کہ سب لڑکے تمہارے ساتھ یکساں سلوک کریں جیسے یہ تم سے حسن سلوک کرے اسی طرح دوسرے لڑکے بھی اسی طرح حسن سلوک کریں تو انھوں نے کہا کہ کیوں نہیں ایں یہ خواہش تو ضرور ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا اللہ سے ڈرو اور اولاد کے درمیان عدل و انصاف کیا کرو۔

قصہ ایک ہے روایت بالمعنی کی وجہ سے الفاظ میں اختلاف ہے ارجعہ فارددہ واپس کردو۔ تو کسی میں فلا تشہدنی اذاً فانی لا اشہد علی جور تو کسی میں فاشہد علی ھٰذا غیری ہے۔ مجھ کو گواہ مت بناؤ میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا دوسرے کو گواہ بنالو۔ کسی روایت میں فلیس یصلح ھٰذا وانی لا اشہد الا علی حق۔ یہ مناسب نہیں ہے میں تو صحیح بات پر گواہ بنتا ہوں۔

اولاد میں باہم تفاضل کا حکم اور ائمہ کے مذاہب

اگر اولاد میں تفاضل کسی شرعی وجہ سے کیا تو باتفاق ائمہ اربعہ یہ کمی بیشی بلا کراہت صحیح ہے جیسے ایک اولاد محتاج دوسری غیر محتاج یا کوئی اپاہج یا اندھا ہے یا ایک تحصیل علم میں مشغول ہے یا ان میں سے کسی کے بارے میں اپنے فسق و بدعت میں خرچ کرنے کا اندیشہ ہے۔ فان خص بعضہم لمعنے یقتضی تخصیصہ مثل اختصاصہ بحاجۃ او زمانۃ او عمی او کثرۃ عائلۃ او اشتغال بالعلم ونحوہ من الفضائل او صرف عطیتہ عن بعض ولدہ لفسقہ او بدعتہ او لکونہ بما یاخذہ علی معصیۃ اللہ او ینفقہ فیہا فقد روی عن احمد ما یدل علی جواز ذٰلک لقولہ فی تخصیص بعضہم بالوقف لا بأس بہ اذا کان لحاجۃ واکرھہ اذا کان علی سبیل الاثرۃ (المغنی ص ۶۶۵/۵)

حضرت ابوبکر صدیق نے اپنی اولاد میں حضرت عائشہ کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔ اسی طرح حضرت عمر نے اپنی اولاد میں ایک کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔

اگر اولاد کے درمیان عطیہ وہبہ میں بلا وجہ شرعی تفاضل کیا تو امام احمدؒ کے یہاں ہبہ صحیح ہے مگر واپس کرنا واجب ولازم ہے" فان خص بعضهم او فاضل بينهم فيها اثم و وجبت عليه التسوية باحد امرين امارد ما فضل به البعض واما اتمام نصيب الآخر (المغنی ص۶۶۴)

اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں واپس کرنا لازم و واجب نہیں بلکہ قضاءً جائز اور دیانۃً مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اضرار و نقصان کے قصد سے ناجائز ورنہ مع الکراہۃ جائز ہوگا۔ امام احمدؒ کی دلیل نعمان بن بشیر کی حدیث ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ واقعہ ایک ہے، اس کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ تام ہو چکا تھا اسلئے آپؐ نے فرمایا" فارجعه" اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ حدیث جابر عند مسلم قالت امرأة بشير انحل ابنى غلامك واشهد لى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الى آخرہ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے سامنے دینا چاہتے تھے، اور طحاوی میں یہ قصہ اور زیادہ واضح ہے۔ فان اذنت ان اجيزله اجزته جس سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ موقوف تھا آپ کی اجازت وشہادت پر۔ اس لئے طحاوی وغیرہ کا قول یہی ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ اور فارجعه کو اصطلاحی معنیٰ کے بجائے لغوی معنیٰ پر محمول کرتے ہیں۔

امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں ذکر کیا ہے فمن نحل نحلة ولدا او غيره فلم يقبضها الذى نحلها حتى مات الناحل او المنحول فهى مردودة على الناحل وعلى ورثته و لا يجوز للمنحول حتى يقبضها الا الولد الصغير فان قبض والده له قبض فاذا اعلنها واشهد ها فهى جائزة لولده و لا سبيل للوالد الى الرجعة فيها و لا الى اغتصابها بعد ان اشهد عليها وهو قول ابى حنيفة والعامة من فقهاءنا ص۳۵

اب رہا دوسرا مسئلہ کہ یہ حرام ہے یا مکروہ، تو امام احمد وغیرہ لا اشهد على جور یا فاردده فارجعه وغیرہ کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں مگر جمہور علماء اس کا جواب دیتے ہیں کہ نہی کراہت کیلئے ہے حرمت کیلئے نہیں ہے۔ اسی طرح امر استحباب کیلئے ہے

وجوب کیلئے نہیں ہے۔ اعدلوا فی اولادکم قاربوا بین اولادکم وغیرہ کے الفاظ
سب استحباب پر محمول ہیں۔ اس لئے کہ دوسری روایت میں فلیس یصلح ھذا انی لا
اشھد الا علی حق یا فاشھد علی ھذا غیری وغیرہ کے الفاظ آئے ہوئے ہیں۔
جس طرح مقروض کے بارے میں صلوا علی صاحبکم فرمانا خلاف اولیٰ ہونیکی وجہ سے
تھا۔ اسی طرح بشیر سے آپ کا فرمانا خاص طور سے اس واقعہ میں سلئے کہ انکی دو بیویاں تھیں
جس میں عام طور سے جور ہو جاتا ہے اس لئے آپ نے شدت اختیار کی، ورنہ جو علت آپ نے
فرمائی کہ ایسرك ان یکونوا الیك فی البر سواء سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ برّ کے
قبیل سے ہے اس کے خلاف ترکِ برّ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اولاد کے علاوہ دوسرے کو دینا ہے
تو جائز ہے۔ جور کا لفظ حرمت پر نص نہیں ہے لان الجور ھو المیل عن الاستواء
والاعتدال وکل ما خرج عن الاعتدال فھو جور سواءٌ کان حرامًا او مکروھًا

اولاد کے درمیان تسویہ کا مفہوم

امام محمد و احمد کے یہاں للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق ہے اور
مثل وراثت کے تسویہ مراد ہے۔ یہ ان کا قیاس ہے میراث پر۔ حضرت عطاء فرماتے ہیں
ما کانوا یقسمون الا علی کتاب۔ اور جمہور علماء مذکر و مؤنث کو برابر کرتے ہیں بشیر کی
حدیث ایسرك ان یکونوا فی البر سواء سے۔ اور ایک روایت میں سو بینھم
ہے اور آپ نے مذکر و مؤنث کی کوئی تفصیل نہیں کی اور ابن عباس کی حدیث سووا بین
اولادکم فی العطیۃ ولوکنت موثر الآثرت النساء علی الرجال رواہ البیھقی و
قال الحافظ واسنادہ حسن۔

بَابُ العُمْریٰ

حدیثِ عبداللہ بن جابر و ابوہریرہ

العمریٰ اعمار کیطرح مصدر ہے: مکان وغیرہ عمر بھر کیلئے دینا۔ اعمرتك ھذہ الدار
یا ھذہ الدار عمری لك یہ اور اس قسم کے الفاظ سب تملیکِ منافع کیلئے استعمال ہوتے
تھے۔ قال ابن الاعرابی لم یختلف العرب فی العمریٰ والرقبیٰ انھما علی ملك اربابھا

ومنافعہا لمن جعلت لہٗ۔

عمریٰ کی تین صورت:۔ (۱) معمر تصریح کرے کہ یہ تیرے لئے عمر بھر کیلئے ہے، اسی طرح تیری اولاد کیلئے۔ اعمرتك هٰذه الدار فاذا مت فهي لورثتك یا اعمرتك ولعقبك (۲) اعمرتك هٰذه الدار فاذا مت عادت الیّ (۳) اعمرتك هٰذه الدار بلاکسی قید کے۔

امام ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے یہاں تینوں صورت میں ہبہ ہے، تملیک رقبہ ہے۔ دوسری صورت میں مرنے کے بعد لوٹنے کی شرط ہے وہ باطل ہے۔ امام مالک کے یہاں تینوں صورت میں تملیک منافع ہے۔ پہلی صورت میں جب معمر لہٗ کا کوئی وارث نہ ہوگا تو معمر کیطرف لوٹ آئیگا۔ وَفی المغنی قال مالك والليث تمليك المنافع لاتملك بها رقبة المعمر بحال ويكون للمعمر له السكنیٰ فاذا مات عادت الیٰ المعمر وان قال ولعقبه كان سكنا لهم فاذا انقرضوا عادت الی المعمر۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں عمریٰ تملیک منافع کیلئے تھا اسلئے انصار مہاجرین کیلئے عمریٰ کرنا چاہتے تھے۔ آپ نے اسکو ختم کرکے تملیک رقبہ کردیا اور اس کو ہبہ کے قبیل سے قرار دیا اور آپ نے فرمایا کہ غور و فکر کے بعد ایسا کرو اس لئے ایسا کرنے پر معمر لہٗ مالک ہو جائے گا۔ " امسكوا اموالكم ولا تفسدوها فانه من اعمر عمری له فهي للذی اعمرها حيّا وميتا ولعقبه۔ اس لئے یہ کہنا کہ عمری کے معنیٰ تملیک منافع کے ہیں اس لئے یہ عاریت کے قبیل سے ہے، صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آپ نے اسکو منسوخ کردیا۔

دوسری صورت جس میں شرط لگائی ہے وہ شرط فاسد ہے جو لغو ہوگی " الشرط فی الهبة اذا كان يمنع ثبوت الملك للمال يمنع صحة الهبة وان كان لا يمنع ذٰلك صح الهبة ويبطل الشرط۔ اس میں زمانۂ جاہلیت کے دستور کو بدل کر ہبہ کردیا تو تملیک فی الحال پائی گئی اس لئے لوٹانے کی شرط لغو ہوگی " قال الحافظ عن بعض الحذاق الظاهر انه ما كان مقصود العرب بهما ای العمریٰ والرقبیٰ الا تمليك الرقبیٰ بالشرط المذكور فجاء الشرع بمراغمتهم فصحح العقد علیٰ نعت الهبة المحمودة وابطل الشرط المضاد لذٰلك فانه يشبه الرجوع

فی الھبۃ۔

دوسری شکل میں جب شرط لگادی ہو تو امام مالکؒ کی تحقیق کے مطابق یہ تملیک منافع ہے مگر ان کے ساتھ ایک روایت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے کہ عقد بھی صحیح اور شرط بھی صحیح۔ معمر لہ کے مرنے کے بعد معمر کیطرف واپس جائیگا اور استدلال میں حضرت جابرؓ کا قول پیش کرتے ہیں۔ عن جابر قال انما العمری التی اجاز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ھی لك ولعقبك فاما اذا قال ھی لك ما عشت فانھا ترجع الی صاحبھا۔ مگر جمہور کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو الفاظ ہیں جس کو حضرت جابر نے نقل کیا ہے وہ دونوں طرح کے ہیں "من اعمر رجلاً عمری لہ ولعقبہ اور من اعمر عمری فھی للذی اعمرھا حیا ومیتا ولعقبہ اور العمری جائزۃ اور العمری میراث لاھلھا۔ اسی طرح دوسرے صحابہؓ سے جو روایتیں ہیں اس کے اندر مطلقاً عمریٰ کی صورت میں اس کو معمر لہ کا قرار دیا گیا ہے۔ مسلم ہی میں ابوہریرہ کی روایت ہے" العمری جائزۃ یا میراث لاھلھا" اسی طرح حضرت سمرہ، معاویہ، زید بن ثابت کی روایت ہے۔ اور عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں ایک عورت نے اپنے بیٹے کو ایک باغ عمریٰ کے طور پر دیا تھا، بعد میں اس میں جھگڑا ہوا تھا تو حضرت جابرؓ نے حدیث بیان کیا اور اسکے مطابق فیصلہ ہوا تھا۔ فشھد جابر علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بالعمریٰ لصاحبھا

امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ روایت عبدالرزاق عن معمر عن الزہری عن جابرؓ قال انما العمری التی اجازھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں عبدالرزاق کی یہ غلطی ہے کہ انھوں نے اسکو جابرؓ کا قول بنادیا یہ امام زہری کا مقولہ ہے۔ عبداللہ بن المبارک جو عبدالرزاق سے احفظ ہیں انھوں نے معمر سے نقل کیا اس میں ہے کہ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قضیٰ انہ من اعمر رجلاً عمری فھی للذی اعمرھا ولورثتہ من بعدہ اور اگر اعتراض کیا جائے کہ ابن شہاب کے دوسرے شاگرد یہ روایت نقل کرتے ہیں مثلاً ابن جریج ایما رجل اعمر رجلا عمری لہ ولعقبہ اس میں ہے" فانھا لمن اعطیھا وانھا لاترجع الی صاحبھا یا ابن ذئب کی روایت میں ہے قضیٰ فیمن اعمر عمری لہ ولعقبہ فھی لہ تبلۃ لایجوز فیھا للمعطی شرط ولاثنی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اس خاص شکل کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ دوسری شکل کی نفی نہیں کی گئی ہے اور اسکی دلیل

یہ ہے کہ قتادہؓ نے حضرت ابوھریرہ کی حدیث "العمریٰ جائزۃ" کو پڑھا تو زہری نے کہا کہ وہ عمریٰ نہیں ہوگا جب تک کہ "لہ ولعقبہ" نہ کہے۔ تو عطاء نے کہا کہ مجھ سے جابرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "العمریٰ جائزۃ" تو زہری چپ ہوگئے۔ اگر یہ تفصیل جو عبدالرزاق بیان کرتے ہیں مروی ہوتی تو اسوقت زہری بیان کرتے۔

عمریٰ کی تیسری شکل :۔ "داری لک عمریٰ" یہ بھی ائمہ ثلثہ کے نزدیک تملیک رقبہ کیلئے ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں تملیک منافع کیلئے ہے وہ "العمریٰ جائزۃ" کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ جس طرح عرب میں یہ لفظ منافع کی تملیک کیلئے معروف ومشہور تھا۔ اسی کے مطابق آپ نے اسکو جائز قرار دیا ہے۔

جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام نے مطلق عمریٰ کی شکل میں حضرت جابرؓ کی حدیث ابن عمرؓ زید بن ثابت کی حدیث، ابوہریرہ کی حدیث میں معمر لہ اور اس کے ورثاء کا قرار دیا ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمانہ جاہلیت میں اس کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا آپ نے اس کو تبدیل کر دیا جس طرح ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا آپ نے اسکو تبدیل فرما دیا۔

کتابُ الوَصِیَّۃِ

وصٰی یصی وصیا: ملانے اور ملنے کے معنیٰ میں لازم ومتعدی دونوں طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ وصّٰی یوصّی توصیۃً باب تفعیل سے اور اوصٰی یُوصی ایصاء باب افعال سے یہ متعدی بنفسہ بھی ہے اور متعدی باللام بھی استعمال ہوتا ہے مگر اصطلاح فقہاء میں متعدی بالیٰ وصی بنانے کے معنیٰ میں اوصیتُ الیٰ فلان یعنی جعلتہٗ وصیا اور اوصٰی لفلان ملکہٗ۔

وصیت مصدر معنیٰ میں ایصاء اور کبھی وصیت موصیٰ بہ کے معنیٰ میں بولا جاتا ہے۔

موصِی، موصیٰ لہ، موصیٰ بہ، موصیٰ الیہ ۔ موصی کیلئے شرط یہ ہے کہ اس میں تبرع کرنے کی اہلیت ہو اور اس کا ذمہ دین میں مستغرق نہ ہو۔ موصیٰ لہ کیلئے شرط ہے کہ وہ زندہ ہو حقیقۃً یا حکماً اور وارث نہ ہو اور اس کا قاتل نہ ہو۔ موصی الیہ وصی کو کہتے ہیں جو کسی مال یا شخص کی حفاظت اور اس میں تصرفات کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ موصی بہ وہ مال یا شخص ہے۔

وصیت کی تعریف :۔ تملیک مضاف الیٰ مابعد الموت عینا اومنفعۃ بطریق التبرع۔

حدیث ابن عمرؓ ماحق امری مسلم لہٗ شئ ان یوصی فیہ یبیت لیلتین الا وصیتہ مکتوبۃ عندہٗ۔

مَا نافیہ، لہٗ شئ ان یوصی فیہ صفت اول، یبیت صفت ثانی سبیل کرمبتدا وصیتہ مکتوبۃ عندہٗ خبر، لہ شئ اور بعض روایت میں لہٗ مال ہے۔ شئ عام ہے مال خاص ہے۔ شئ میں مال اور منافع دونوں داخل ہیں۔ جس سے منافع کی وصیت کا صحیح ہونا ثابت ہوگا۔ لیلتین بعض روایات میں ثلاث لیالٍ آیا ہوا ہے۔ ابو عوانہ کی روایت میں لیلۃ بھی آیا ہوا ہے۔ اختلافِ روایت دلالت کرتا ہے کہ تحدید مراد نہیں ہے بلکہ تقریب کیلئے ہے کہ اس سے بالکل غفلت نہیں برتنا چاہئے ہم نے ایک دو تین دن کی مہلت دیدی ہے۔ اس سے زیادہ تاخیر نہیں کرنی چاہئے اسلئے ابن عمر کہتے ہیں جب سے میں نے یہ حدیث سنی ہے ایک رات بھی نہیں گذری کہ میرا وصیت نامہ لکھا ہوا موجود نہ رہتا ہو۔ حدیث میں مسلم کی قید احترازی نہیں ہے اس لئے کہ کافر کی وصیت بھی صحیح ہے۔ یہ شرط ترغیب وتہییج کیلئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے لیکن قیدِ احترازی بھی بنایا جاسکتا ہے کہ یہاں پر وصیت کا جواز بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ وجوب یا استحباب بیان کرنا ہے۔ اور اس کا مخاطب مسلمان ہی ہوسکتا ہے کافر نہیں ہوگا۔

وصیّت کا حکم جمہور علماء کے نزدیک وصیتِ مال ہر صورت میں واجب نہیں ہے بلکہ جس کے ذمہ حقوق واجب ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے یا امانت وغیرہ اس کے پاس ہے مگر اس پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ الغرض عدم وصیت کی صورت میں حقوق کے ضائع ہونیکا اندیشہ ہو اسوقت وصیت واجب ہے تاکہ اس سے عہدہ برآ ہوسکے" قال فی الفتح وحاصلہ ان الوصیۃ غیر واجبۃ بعینھا وانما الواجب بعینہ الخروج من الحقوق الواجبۃ للغیر سواء کان تنجیزا او وصیۃ ومحل الوجوب انما ھو اذا کان عاجزا عن تنجیزہ ولم یعلم بذلک غیرہ ممن یثبت الحق بشہادتہ، اور اپنے مال کے کسی حصہ کی وصیت تو جمہور علماء کے نزدیک واجب نہیں ہے اور داؤد ظاہری اور بعض دوسرے علماء کے یہاں ہر میت پر وصیت کرنا واجب ہے اگر مال چھوڑ کر مرا ہے اللہ تعالیٰ کے قول کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین کیوجہ سے والدین کا حصہ تو قرآن کریم نے مقرر کردیا ہے

اور بہت سے اقربار کا بھی حصہ مقرر کردیا ہے مگر جن کا حصہ مقرر نہیں کیا ہے ان اقربار کیلئے وصیت واجب ہے اور اس حدیث ابن عمرؓ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

جمہور علمار آیتِ قرآنی کا جواب دیتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے اور اس کا ناسخ آیت میراث ہے جیساکہ ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ قال ابن عباس نسخہا قولہ تعالےٰ للرجال نصیب و قال ابن عمر نسخہا آیۃ المیراث (المغنی ص۲) یعنی ابتدار تمام مال کا وارث لڑکا ہوتا تھا اسوقت وصیت کو لازم کیا گیا تھا مگر جب آیتِ میراث سے ہرایک کے حصص مقرر کردیئے گئے تو وصیت کا حکم منسوخ ہوگیا اس لئے کہ بالاتفاق والدین کیلئے وصیت جائز نہیں ہے۔ حدیث "ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث ہے۔ اور بعض لوگوں نے آیت کو لا وصیۃ لوارث سے منسوخ قرار دیا ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ جائز ہے۔ تفسیر مظہری میں ہے کہ آیت منسوخ ہے اجماع کی بنار پر کہ سب کا اتفاق ہے کہ والدین اور ورثار کیلئے وصیت جائز نہیں ہے اور ان احادیث کو سند اجماع قرار دیا جائے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ بیشتر صحابہ سے وصیت منقول نہیں ہے اگر واجب ہوتی تو نہ کرنیوالے پر نکیر کرتے۔ اور حدیث ابن عمرؓ اس کا مصداق حقوق واجبہ للغیر ہیں جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ نیز ایک روایت میں "لہ شئ یرید ان یوصی فیہ" جس میں ارادہ پر موقوف رکھا گیا ہے۔ جو دلیل ہے غیر واجب ہونیکی پھر لفظ حق لغت میں شئ ثابت کو کہتے ہیں اور شرعاً جس سے کوئی حکم ثابت ہو۔ عام ازیں کہ وہ حکم واجب ہو یا مستحب بلکہ مباح پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور اگر خاصا مال چھوڑ کر جارہا ہے اور ورثہ بھی مالدار ہیں تو مستحب ہے۔ اور بعض حالات میں مکروہ ہے، بعض حالات میں مباح ہے، اور بعض حالات میں حرام ہے جس کی تفصیل کتبِ فقہ میں مذکور ہے۔

الوصیۃ بالثلث ❋ حدیث سعد بن ابی وقاص و ابن عباس

حضرت سعدؓ حجۃ الوداع میں بیمار ہوگئے اور زندگی سے ناامید ہوگئے۔ آپؐ عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ بعض روایات میں ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے جیساکہ ترمذی کی روایت میں ہے مگر صحیح بخاری و مسلم کی روایت حجۃ الوداع کی ہے۔

حضرت سعدؓ کی اولاد اور ذوی الفروض میں صرف ایک لڑکی اسوقت تھی باقی عصبات تھے

اس لئے انھوں نے کہا کہ میں مالدار ہوں اور صرف میری ایک بیٹی ہے جو وارث ہے یعنی ذوی الفروض میں سے اس لئے وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ ایک روایت میں ہے "قال بکم قلت بمالی کلہ" پھر آپ کے کہنے سے دو ثلث پھر آدھا پھر تہائی تو آپ نے فرمایا الثلث والثلث کثیر۔ پہلا الثلث منصوب ہے، اغراء کی بنا پر یا اعط فعل امر محذوف سے یا مرفوع ہے اور فاعل ہو یکفیک یا مبتدا ہو اور خبر محذوف ہو، یا خبر ہو اس کی مبتدا محذوف ہو۔ اور دوسرا الثلث مبتدا مرفوع، کثیر خبر ہے۔ بعض روایت میں کبیر آیا ہوا ہے۔ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

پھر آپ نے حضرت سعد کے اس وہم کو کہ صدقہ کرنے سے ثواب ملے گا۔ اس لئے کہ وہ عبادت کیلئے موضوع ہے اور یہی مال ورثہ کو ملے گا تو ثواب نہیں ہوگا، اس کو دور کرنے کیلئے آپ نے فرمایا کہ تمہارے ورثاء لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں تو ان کو مالدار بنا دینا بہتر ہے۔ اسی طرح بیوی کے منہ میں لقمہ عام طور سے آدمی لذت کیلئے ڈالتا ہے مگر اس میں بھی نیت بخیر ہو کہ خدا کا حکم ہے کہ اس پر خرچ کیا جائے اس لئے میں اس کی رضا کیلئے یہ کر رہا ہوں تو اس میں بھی ثواب ملے گا۔ جس سے معلوم ہوا کہ جو چیز اصالۃً عبادت کیلئے موضوع نہیں ہے، نیت سے عبادت بن جاتی ہے۔

ان تذر ورثتك اغنیاء خیر من ان تذرھم میں اَن بالفتح بھی صحیح ہے اَن ناصبہ بتاویل مصدر مبتدا، خیرٌ خبر، اور اِن شرطیہ بھی صحیح ہے اور خیرٌ جزاء بایں طور کہ اصل میں خیرٌ فھو خیرٌ تھا۔ اخلف فعل مجہول اس سے پہلے ہمزۂ استفہام مقدر مانو یا ہمزہ کے بغیر بھی مطلب صحیح ہے اخلف بعد اصحابی ایک روایت میں ہے اخلف عن ھجرتی اور ایک روایت میں خشیت ان اموت بالارض التی ھاجرت منھا آیا ہوا ہے اس لئے اس کا یہ مفہوم ہوگا کہ آنحضورؐ اور صحابہ کے جانیکے بعد یہاں پر میں رہ جاؤں اور میرا انتقال ہو جائے۔ حضرت سعد کا افسوس کے ساتھ یہ کہنا اس لئے تھا کہ علاء حضرمی کی حدیث میں طواف صدر کے بعد مہاجرین کیلئے زیادہ سے زیادہ تین دن تک رہنے کی اجازت ہے۔ آپ نے انکی تسلی کے لئے فرمایا "انك لن تخلف" بعض روایات میں "انك ان تخلف" آیا ہوا ہے۔ آپ نے تخلف کا مفہوم عمر کا دراز ہونا اور نہ مرنا مراد لیا ہے۔ ان ینسأ فی اجلك فتعمل عملاً صالحاً۔

آپ نے ایک عام ضابطہ بیان فرمایا ہے۔ اس طرح حضرت سعد کے استعمال کردہ لفظ اور حضرت کے کلام میں لن تخلف کا مفہوم الگ الگ ہوگا اور لعلك ان تخلف میں آپ کے بعد بھی باقی رہنے کی پیشین گوئی فرمائی گئی ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول کے کلام میں کسی واقعی چیز کے ہونے کو لعل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دار ہجرت میں بالاختیار یا بلا اختیار مرنے سے ثواب میں کمی آہی جاتی ہے، بالاختیار میں کمی کے ساتھ گناہ بھی ہوتا ہے اور بلا اختیار میں صرف ثواب میں کمی آتی ہے۔ اس لئے آپ نے دعا فرمائی اللھم امض اصحابی ھجرتی۔ اور اسی بنا پر آپنے سعد بن خولہ پر افسوس کیا۔ حضرت سعد کا مقولہ اخلف بعد اصحابی کا دوسرا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ کے ساتھ جانا نہیں ہوسکے گا اور مرض مانع رہے گا تو آپ نے فرمایا لن تخلف کہ اگر تم یہاں رہ گئے مرض کیوجہ سے تو تمہارے نیک کام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ پھر لعلك سے پیشین گوئی فرمائی کہ ابھی تو نہیں مرے گا مگر اس تاویل پر ہجرت کا ثواب اس وقت باطل ہوگا جب بالقصد سابق وطن میں آکر آباد ہوجائے۔ حتی ینتفع بك اقوام ویضر بك آخرون۔

حضرت سعد سے ان کے زمانے میں جتنے لوگوں کو ان سے نفع اور نقصان ہوا اس میں داخل ہے اور ان کے بیٹوں کے ذریعہ جو نقصان اور فائدہ ہوا ہوا اسکو مراد لینا صحیح نہیں ہے

لکن البائس سعد بن خولۃ۔ ان کی مکہ میں وفات ہوگئی تھی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں ان کا انتقال ہوگیا تھا اور یہاں مرنا بے اختیاری عمل تھا۔ تو ایک قول کے مطابق یہ رجوع عن الہجرۃ ہے اس لئے آپ نے ترحم فرمایا، یا یہ رجوع عن الہجرۃ نہیں مگر اس کے مشابہ ہے۔ جس کی وجہ سے درجہ میں کمی ہوجائے گی اسلئے ترحم فرمایا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ غزوۂ بدر میں شریک ہونیکے بعد از خود مکہ چلے گئے اور وہیں انتقال ہوگیا اسوجہ سے انکی ہجرت باطل ہوگئی۔ آپ نے افسوس فرمایا اور ترحم ظاہر فرمایا۔

الثلث کثیر۔ ابن عباس فرماتے ہیں لوگ تہائی وصیت کرنیکے بجائے چوتھائی کریں تو اچھا ہوتا۔ اسلئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کرسکتے ہو مگر ثلث بھی زیادہ ہے۔

زیادہ سے زیادہ وصیت ثلث تک صحیح ہے، ثلث سے زیادہ باطل ہے۔ ہاں اگر

ورثاء اس کی اجازت دیں تو صحیح ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ آدمی ثلث سے کم ہی وصیت کرے جیسا کہ ابن عباس فرماتے ہیں۔ حضرت ابوبکر اور حضرت علی نے خمس کی وصیت کی ہے، ابن عباس ربع کی تلقین کرتے تھے۔

اور بہتر ہے کہ وصیت ان اقرباء کو کرے جو وارث نہیں خاص طور سے جبکہ وہ محتاج ہوں اور اگر غیر اقرباء کیلئے وصیت کرتا ہے تو وہ بھی باتفاق ائمہ اربعہ کے صحیح ہے۔

باب وصول ثواب الصدقات الی المیت

حدیث عائشہؓ معتزلہ کے یہاں کسی طرح کی عبادت بدنی ہو یا مالی اس کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا۔ جمہور علماء کے یہاں ہر طرح کی عبادت کا ثواب میت تک پہنچ سکتا ہے۔ ذھب جماعات من العلماء الی انہ یصل الی المیت ثواب جمیع العبادات من الصلوٰۃ و الصوم و القرآن (نووی) و فی المغنیؒ ای قربۃ فعلہا وجعل ثوابہا للمیت نفعہ ذلک ان شاء اللہ اما الدعاء والاستغفار والصدقۃ واداء الواجبات فلا اعلم فیہ خلافا اذا کانت الواجبات مما یدخلہ النیابۃ۔ امام شافعیؒ کے یہاں عبادات بدنیہ کا ثواب میت کو نہیں ملتا ہے، اور روزہ واجب کو ولی یا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا قضاء کرتا ہے تو اختلاف ہے۔ صحیح قول کے مطابق روزہ ہو جاتا ہے۔ اما الصلوٰۃ والصوم انہ لا یصل ثوابہما الی المیت الا اذا کان الصوم واجبا علی المیت فقضاہ عنہ ولیہ او من اذن لہ الولی فان فیہ قولین للشافعی (نووی)

جمہور علماء کی دلیل اللہ تعالے کا مومنین کیلئے استغفار کا حکم دینا۔ آنحضورؐ کا لوگوں کیلئے دعا کرنا۔ اور ایسی احادیث کثیرہ موجود ہیں جن میں آپ نے میت کیطرف سے صدقہ کرنے حج کرنے کا حکم دیا، اسی طرح دین کی ادائگی کا حکم دیا۔ آپ نے تمام امت کیطرف سے قربانی کی۔

اگر اس کا فائدہ میت کو نہیں ہوتا تو یہ سب عمل فضول ہو جائے گا۔ ان عبادات میں مالی عبادت بھی ہے اور بدنی عبادت بھی۔ جب اللہ تعالیٰ ان کے ثواب کو پہنچا سکتے ہے

تو اسی طرح دوسری عبادات نماز و قرأت قرآن و صوم نفل کا بھی ثواب پہنچا دے گا
آیت قرآن " لیس للانسان الا ما سعیٰ " سے ممانعت پر استدلال کرنا صحیح نہیں
ہے اس لئے کہ اس آیت کا تو فقط اتنا حاصل ہے کہ آدمی صرف اپنی سعی کا حقدار و مالک
ہے۔ اس میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ دوسرا کوئی تبرع اور ہبہ کرے تو خدا اس کا ثواب
نہیں پہنچائیگا بلکہ منصوص عبادت و طاعت کا ثواب پہنچانا ثابت ہے تو اسی طرح
دوسری عبادات کا ثواب پہنچا دیگا۔ اگر لاینتفع الا بما سعٰی ہوتا تو استدلال صحیح تھا۔
اور اس آیت کا ایک اور مطلب لیا جا سکتا ہے کہ سعی سے سعی اعمال مراد نہیں ہے
بلکہ سعی ایمان مراد ہے۔ دوسرے کے تبرع و ہبہ کرنے سے اسوقت فائدہ ہوگا جب وہ
مؤمن ہو اور اس کا ایمان اس کی ذاتی سعی سے حاصل ہوا ہے " ان اللہ جعل الایمان
سببا لانتفاع صاحبہ بدعاء اخوانہ من المؤمنین وسعیہم فاذا اتی بہ سعی فی
السبب الذی یوصل الیہ ذلک (شرح الطحاوی ص۵۱۵)

باب ما یلحق من الانسان من الثواب بعد وفاتہ

حدیث ابوہریرہ

انسان جب مرجاتا ہے تو اس کا عمل بھی ختم ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے کسی عمل کا وجود ہی
نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا ثواب ملنا بھی بند ہو جاتا ہے مگر یہ تین نوع کے کام میت کے
مرنے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں اس لئے اس کا ثواب بھی ملتا رہتا ہے ان تین کے
علاوہ اور جتنے بھی اعمال ذکر کئے جاتے ہیں کہ ان کا ثواب مرنے کے بھی ملتا رہتا ہے
وہ ان تین میں داخل ہیں جیسے من سن سنۃ حسنۃ والی حدیث وہ علم ینتفع میں
داخل ہے اور حدیث ان کل میت یختم علی عملہ الا المرابط فی سبیل اللہ
فان عملہ ینمو لہ الی یوم القیامۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس نے عمل کر رکھا
ہے اس کا ثواب برابر بڑھایا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ مرنے کے بعد کوئی عمل اسکو ملتا ہے

جس کو پہلے سے نہیں کیا تھا بر خلاف یہ تین نوع کے عمل مرنیکے بعد بھی وہ عمل جاری ہے اسلئے اسکو نئے عمل کا ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح اس حدیث سے مراد ایسا عمل ہے جس پر مرا نہیں ہے اسلئے کہ جس عمل کو کر رہا تھا اور پورا کرنے سے پہلے مرگیا تو اسی عمل پر اٹھایا جائیگا اور مرنے سے وہ عمل ختم نہیں ہوا جیسا کہ آپ نے محرم کے بارے میں فرمایا ہے انہ یبعث محرمًا اور اس عمل کو پورا کردیا جائیگا۔

باب الوقف

حدیث عمرؓ

وقف مصدر ہے جس کے معنیٰ لغت میں حبس اور روکنے کے آتے ہیں۔ وقف بمعنیٰ موقوف استعمال ہونے لگا اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔

وقف اصطلاحی کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول بیان کیا جاتا ہے کہ مساجد کے علاوہ کسی چیز کا وقف صحیح نہیں ہے۔ شامی ص۳/۳۵۸ میں ہے " ذکر فی الاصل کان ابو حنیفۃ لا یجیز الوقف فاخذ بعض الناس بظاھر ھذا اللفظ وقال لا یجوز الوقف عندہ والصحیح انہ جائز عند الکل وانما الخلاف بینھم فی اللزوم وعدمہ" یعنی صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں وقف کی دو قسم ہے لازم، غیر لازم۔ وقف غیر لازم کی تعریف" حبس العین ومنع الرقبۃ المملوکۃ بالقول عن تصرف الغیر حال کونھا مقتصرۃ علی ملک الواقف" جس کیوجہ سے وہ واقف کی ملکیت میں ہوگا۔ مرنے کے بعد اس میں وراثت جاری ہوگی اسکو بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے۔ البتہ اس وقف کرنے کی وجہ سے اس کے منافع کو مصارف وقف پر صرف کرنا لازم اگر رجوع کرے گا تو جائز ہوگا مگر کراہت کے ساتھ اس لئے کہ یہ مثل نذر کے ہوگیا۔

وقف لازم کی تعریف: حبس العین علی ملک الواقف لکن لا یباع ولا یورث ولا یوھب والتصدق بالمنفعۃ ولو فی الجملۃ۔

اور وقف لازم امام صاحب کے یہاں دو صورت میں ہوتا ہے۔ حاکم لازم ہونیکا

فیصلہ کردے یا وصیت کے طور پر وقف کرے تو ثلث سے لازم ہوگا۔ ولا یلزم الا باحد الامرین اما ان یحکم بہ القاضی او یخرجہ مخرج الوصیۃ

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں وقف ہر صورت میں لازم ہوتا ہے، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ وقف کے تام و لازم ہونے کے لئے امام محمدؒ کے یہاں قبض و تسلیم ضروری ہے۔ ولا یتم الوقف حتی یقبض و تسلیم کل شئ بما یلیق ففی المسجد بالافراد و فی غیرہ بنصب المتولی و تسلیمہ ایاہ۔ اور امام ابو یوسف کے یہاں محض ایجاب کافی ہے مثل اعتاق۔ اس لئے ان کے یہاں قبضہ و تسلیم واجب نہیں ہے۔ اسی طرح وقف کی جہت کا دائمی ہونا ضروری ہے ویجعل آخرہ لجہۃ لا تنقطع یعنی لابد ان ینص علی التابید او مایقوم مقامہ۔ امام محمدؒ کے یہاں تابید کی تصریح ضروری ہے، امام ابو یوسفؒ کے یہاں ضروری نہیں ہے۔ والصحیح ان التابید شرط اتفاقا لکن ذکرہ لیس بشرط عند ابی یوسف وعند محمد لابد ان ینص علیہ (شامی)

وقف کے باب میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تحقیق

(۱) خصاف کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اوقاف دو طرح کے ہیں۔ نفس عین کو وقف کیا ہو یعنی نفس عین سے موقوف علیہم نفع حاصل کرتے ہیں جیسے مسجد بنانا، سرائے بنانا، قبرستان وغیرہ۔

(۲) منفعت کو وقف کرنا یعنی موقوف علیہم اس کے منافع اور پیداوار سے مستفید ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے قسم کے وقف کو لازم کہتے ہیں دوسرے قسم کے وقف کو لازم نہیں کہتے ہیں۔ ہاں اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے۔

(۳) امام محمدؒ نے کتاب الحج میں بیان کیا کہ اولاد وغیرہ جن کیلئے وصیت جائز نہیں ہے ان پر وقف کیا تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر فقراء وغیرہ پر تصدق ہو ابتدائً یا انتہائً واقف کی زندگی میں اور مرنے کے بعد تو وقف صحیح ہے۔ قال انما کان حبس القوم صدقات لھم علی الفقراء والمساکین یتصدقون بغلتھا فی حیاتھم وبعد موتھم وھذا عندنا جائز ایضا من جعل غلۃ ارضہ صدقۃ فی حیاتہ وبعد موتہ اجزنا لہ ذلک بعد موتہ کما یجیزہ غیرہ فھذا ما علیہ

الفقہاء واھل العلم ببلادنا وقال محمدؒ انما یجوز الحبس عندنا ما یکون یرجع آخرہ الی الفقراء والمساکین وابن السبیل ولا یرجع آخرہ الی المیراث ابدًا فھذا یجوز لانہ صدقۃ کصدقات علی وعمر وابن عمر وزید بن ثابت۔ واما ما کان حبسھا علی الولد او ولد الولد لا یرجع آخرہ الی ان یکون صدقۃ فی الفقراء فھو باطلؒ۔ جس سے معلوم ہوا کہ وقف علی الاولاد جس کی انتہاء فقراء ومساکین پر نہ ہو اس کو لازم نہیں کہتے ہیں۔

(۳) بدائع صنائع والے مسجد کے سوا نفس عین کا وقف یا منفعت کا سب کو وقف غیر لازم کہتے ہیں۔ اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے اور یہی مشہور ہے۔ بہر حال فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

حدیث عمرؓ وقف عمر۔ قال ان شئت حبست اصلھا وتصدقت بھا فتصدق بھا عمر انہ لا یباع اصلھا ولا یبتاع ولا یورث ولا یوھب فتصدق عمر فی الفقراء وفی القربٰی وفی الرقاب وفی سبیل اللہ وابن السبیل والضیف حبست اصلھا۔ اپنی ملکیت پر باقی رکھو یا اللہ کی ملکیت پر باقی رکھو۔ امام صاحبؒ کے یہاں وقف غیر لازم کی صورت میں واقف کی ملکیت پر رہتا ہے۔ وقف لازم میں اللہ کی ملکیت میں، صاحبین کے یہاں اللہ کی ملکیت پر۔

علی انہ لا یباع اصلھا الی آخرہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام عمر سے ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ نافع سے روایت کرنے والے ابن عون، صخر بن جویریہ، یحیٰی بن سعید، ایوب، عبید اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عمر ہیں۔

صخر بن جویریہ کی روایت بخاری میں ہے اس میں یہ شرط نبی علیہ السلام کا قول ہے اور یحیٰی بن سعید الانصاری بھی اسی طرح نقل کرتے ہیں، ابو عاصم وسعید الجحدری بھی ابن عون سے اسی طرح نقل کرتے ہیں مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں لم یختلف فیہ عن ابن عون الا ما وقع عند الطحاوی من طریق سعید بن سفیان الجحدری عن ابن عون فذکرہ بلفظ صخر بن جویریۃ الآتی والجحدری انما رواہ عن صخر لا عن ابن عون۔

بیشتر رواۃ حضرت عمرؓ کا کلام قرار دیتے ہیں، دو راوی نبی علیہ السلام کا قول اور ایک راوی کے بیان میں اختلاف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ نبی علیہ السلام نے بتلایا ہو اور اسکے مطابق حضرت عمرؓ نے عمل کیا ہو۔

فتصدق بہا عمر۔ حضرت عمر نے اسی وقت وقف کیا یا اپنی خلافت کے زمانہ میں۔ وقف نامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت کے زمانہ میں ہوا اس لئے کہ وقف نامہ میں امیر المومنین ہے۔ اس طرح کتب معیقیب وشہد عبد اللہ بن الارقم اور معیقیب حضرت عمر کے زمانہ میں کاتب تھے ہو سکتا ہے کہ حضور کے زمانہ میں وقف کر دیا ہو اور خود ہی متولی رہے ہوں یہانتک کہ وصیت کا وقت آیا تو وقف نامہ لکھا۔

بَابُ تَرْكِ الْوَصِيَّةِ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ

:- حدیثِ عبد اللہ بن ابی اوفیٰ و حدیثِ عائشہ و ابن عباس :-

حدیثِ ابن ابی اوفیٰ هل اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ (۱) شیعہ مشہور کئے ہوئے تھے کہ حضرت علی وصی رسول اللہ ہیں۔ اسی طرح بعض لوگوں کا گمان تھا کہ آپ نے بعض اقارب کیلئے مال کی وصیت کر رکھی ہے۔ عبد اللہ بن ابی اوفیٰ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ ایسا نہیں، سائل نے اعتراض کیا مسلمانوں پر تو وصیت فرض ہے "کتب علیکم اذا حضر" والی آیت سے چونکہ انھوں نے وصیت بالمال یا وصیت بالخلافۃ سمجھا تھا اس لئے جواب دیا۔ جب انھوں نے اس طرح کا سوال کیا تو کہا: اوصى بكتاب الله۔ اس لئے کہ قابلِ وصیت چیز ہو تو اس کی وصیت کرتا ہے۔ مال کے قبیل سے کوئی چیز آپ کے پاس تھی ہی نہیں کہ وصیت فرماتے۔ آنحضور کیلئے قابل وصیت جو چیز تھی اس کو بیان کیا۔ کتاب اللہ سے احکام اللہ مراد ہوں یا قرآن اگر قرآن ہو تو حدیث انا تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله (رواہ مسلم) مگر آپ نے قرآن کے علاوہ اور دیگر امور کی بھی وصیت فرمائی ہے مگر ان میں اہم کتاب اللہ ہے اس لئے اس پر اکتفا کیا۔

حدیث عائشہ ولا اوصی بشئ ۔ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت عائشہ کے سامنے تذکرہ ہوا کہ حضرت علی وصی نہیں تو انھوں نے کہا " متیٰ اوصیٰ " مرض کے زمانہ میں شروع سے آخر تک میں آپکے پاس رہی یہانتک کہ میری گود میں آپ کا انتقال ہوا پھر کب وصیت کیا کہ مجھے کچھ پتہ نہ چلا۔ یہ نفی دلیل کے ساتھ ہے اس لئے مثبت کے معارض ہوسکتی ہے۔ شیعوں نے یہ خبر اڑائی تھی اور اسکو خوب مشہور کیا تھا یہانتک کہ بہت سے لوگوں نے حضرت علی سے بھی پوچھا، حضرت علی نے اس کی تردید کی لما ظھر یوم الجمل قال یاایھا الناس ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لم یعھد الینا فی ھذہ الامارۃ شیئاً ۔
(اخرجہ احمد والبیہقی)

حضرت عمر نے فرمایا ان استخلف فقد استخلف ابو بکر وان لم استخلف لم یستخلف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم (رواہ البخاری) اسی طرح حضرت علی سے منقول ہے: قیل لعلیؓ الا تستخلف علینا قال ما استخلف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فاستخلف ولکن ان یرد اللہ بالناس خیرا یجمعھم بعد علی خیرھم (رواہ الحاکم)

حضرت علی کی روایت ابن ماجہ میں ہے " مات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یوص ۔ ترمذی کتاب الفتن باب الخلافۃ وفی الباب عن عمر وعلی قالا لم یعھد النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی الخلافۃ شیئاً ۔ حضرت علی نے خود کبھی اس کا دعویٰ نہیں کیا، ثقیفہ بنی ساعدہ میں مباحثہ ہوا، حضرت عثمان کی خلافت کے انعقاد کے وقت مشورہ ہوا اگر آپ وصیت فرمائے ہوتے تو کوئی صاحب تو کہتے، مگر کسی کا نہ کہنا خود دلیل ہے کہ آپ نے کسی کو وصی نہیں بنایا۔ اور شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علی کے لئے آپ نے وصیت کیا مگر حضرت علی نے اظہار نہیں کیا اور تقیہ کیا، حقیقت میں حضرت علی کی تعظیم کے بجائے یہ لوگ حضرت علی کی سخت توہین کرتے ہیں۔

مختلف امور جن کی آپ نے وصیت فرمائی ۔ حضرت ابن عباس کی روایت جو مسلم میں ہے " اخرجوا المشرکین عن جزیرۃ العرب واجیزوا الوفد وسکت عن الثالثۃ ۔ عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی حدیث میں کتاب اللہ کی وصیت، حضرت انس کی حدیث نسائی میں " الصلوۃ وما ملکت ایمانکم " اس کے مطابق حضرت علی کی

روایت ابوداؤد وابن ماجہ میں اور مسند احمد کی ایک روایت "ادّوا الزکوٰۃ بعد الصلوٰۃ" حضرت عائشہ کی روایت میں لزوم الجماعۃ والطاعۃ کی اور عبید اللہ ابن عبد اللہ کی روایت میں تجہیز اسامہ کی تنفیذ وغیرہ۔ حافظ ابن حجرؒ نے آپ کے وصایا کا ایک معتد بہ حصہ نقل کر دیا ہے۔

حدیث ابن عباسؓ "ما ترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیناراً ولا درھماً الی آخرہٖ"، ابوہریرہ کی حدیث بخاری میں "لا یقتسم ورثتی دیناراً ما ترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فھو صدقۃ۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے اپنی زندگی ہی میں سب کچھ صدقہ فرما دیا یا اسکو وقف کر دیا۔ اسی طرح حدیث ابوبکرؓ لا نورث ما ترکنا صدقۃ بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے حضرت عائشہؓ کا فرمانا کہ آپ نے کچھ ترکہ نہیں چھوڑا بالکل صحیح ہے۔

حدیث ابن عباسؓ ھلم اکتب لکم کتابا لا تضلون بعدہ فقال عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلب علیہ الوجع وعندکم القرآن حسبنا کتاب اللہ وفی روایۃ فقالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یھجر۔ وفی روایۃ قالوا ماشانہ اھجر استفھموہ۔

شیعہ اس حدیث کیوجہ سے حضرت عمر پر بہت طعن کرتے ہیں (۱) کہ حضرت عمر نے آنحضرت کے قول کو رد کر دیا۔ (۲) حضرت کی طرف ہذیان کی نسبت کی۔ (۳) حضور کے سامنے جھگڑا کیا اور بلند آواز سے بولے۔ (۴) امت کی حق تلفی کی کہ اگر تحریر لکھ لی جاتی تو امت گمراہی سے محفوظ رہتی۔

جواب:۔ جب آپ نے قلم دوات لانے کا حکم دیا یہ حکم تمام حاضرین کو شامل تھا حاضرین دو جماعت میں منقسم ہو گئے اور حضرت علی بھی موجود تھے، حضرت عمر پر جو طعن ہے وہ حضرت علی پر بھی عائد ہوگا۔ اس لئے کہ بہر حال حکم تعمیل نہ کرنیوالوں میں وہ بھی شامل ہوئے، زور سے بولنے والوں میں، امت کی حق تلفی کرنے میں وہ بھی شمار ہوں گے۔ بہت سے بہت یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر نافرمانی کا سبب ہوئے مگر دوسرے لوگوں نے ان کا حکم قبول کر کے حکم رسول کی مخالفت کی اور اگر یہ حکم وجوب وفرض کے طور پر نہیں تھا تو کوئی بھی موردِ طعن نہ ہوگا۔

تحقیقی جواب :۔ وحی کی مخالفت کی دوصورت ہے۔ حقیقی۔ صوری۔
(۱) اگر کسی کی مخالفت بایں معنیٰ ہو کہ اس پر عمل نہ کرے یہ معصیت ہے اگر مخالفت بایں معنیٰ کہ انکار ورد ہو صراحت یا ایسی تاویل سے جو بالاتفاق باطل ہو تو اس طرح رد کرنے سے کافر ہوگا (۲) مخالفت صوری۔ آپ کوئی بات کہیں اس وقت میں اپنی رائے پیش کرنا جب تک مشورہ کا وقت ہو حقیقت میں مخالفت نہیں ہے بلکہ شاورھم فی الامر کے مطابق اپنی رائے پیش کرنا چاہئے۔ ہاں جب آپ کا عزم ظاہر ہو جائے اسوقت میں اس کے خلاف رائے ظاہر کرنا حقیقی مخالفت ہوگی۔ اسلئے کہ جتنے اجتہادی احکام ہیں آپ کے عزم کے بعد وحی باطنی کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور تقریر نبی میں داخل ہیں۔ اور عزم سے پہلے یہ حکم اجتہادی ہوتا ہے جیسے اور لوگوں کے احکامات اجتہادی ہوتے ہیں۔ حضرت عمر کا حضرت ابوہریرہ کو بشارت دینے سے منع کرنا اسی لئے تھا کہ ابھی آپ سے مشاورت کا وقت باقی ہے چنانچہ آپ نے حضرت عمر کی رائے تسلیم کرلیا اور حضرت ابوہریرہ کو منع کر دیا۔ صحابہ کرام کو آپکی صحبت میں رہنے کیوجہ سے اندازہ ہو جاتا تھا کہ ابھی مشاورت کا حکم باقی ہے یا نہیں اگرچہ بظاہر معلوم ہو کہ عزیمت ہو چکی ہے جیسے ابوہریرہ کے واقعہ میں کبھی اندازہ لگانے میں غلطی بھی ہو جاتی تھی جیسا صلح حدیبیہ کے واقعہ میں ہوا مگر یہ اجتہادی غلطی ہے جس میں وہ ماجور بھی ہوں گے۔ نبی کے تمام اقوال وحی حقیقی نہیں ہیں عقل کا بھی یہی تقاضا ہے اور نقل کا بھی۔ رسول کے معنیٰ خدا کا حکم پہنچانے والا۔ یہ نہیں ہے کہ اس کا ہر قول خدا کا حکم ہے مَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ یہ قرآن کے ساتھ خاص ہے عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ کی آیت اس کا قرینہ ہے۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ آپ کے بہت سے اقوال واعمال پر عتاب ہوا۔ اگر سب من جانب اللہ تھے تو عتاب کے کوئی معنیٰ نہیں، اسی طرح حضرت علیؓ نے کتنی جگہ حضور کے حکم کے خلاف کیا۔ صلح حدیبیہ میں آپ نے لفظ رسول اللہ کو مٹانے کا حکم دیا مگر حضرت علی نے انکار کر دیا اور اس طرح کے کئی واقعات موجود ہیں۔ اس واقعہ میں مخالفت کرنے والوں نے اس کو از قبیل وحی نہ سمجھا اسلئے کہ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ والی آیت اتر چکی تھی۔ دین میں نسخ وتبدیلی کا دروازہ بند ہو چکا جس سے ان کو اندازہ ہوا کہ آپ اسوقت میں کوئی نئی چیز نہیں لکھوائیں گے بلکہ احکام سابق میں کچھ کی مزید تاکید کریں گے

اور حضرت عمرؓ کا حسبنا کتاب اللہ کہنا اسی طرف مشیر ہے۔ بیمار آدمی بحالت مرض شدید تکلیف میں بھی حاضرین کی محبت اور انکی مصلحت میں اپنے اوپر مشقت برداشت کرکے کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو ایسے وقت میں تمام عزیز و قریب کا یہی دستور ہے کہ بیمار کو آرام دینے کی کوشش کرتے ہیں اور حضرت عمرؓ نے تو کمال ادب سے آپکو خطاب نہیں کیا۔ حاضرین سے کہا کہ ایسے وقت میں آپ کو تکلیف دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تاکہ آپ بھی سن لیں کہ ایسے وقت میں اتنی مشقت برداشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلبہ الوجع وعندکم القرآن حسبنا کتاب اللہ۔

اگر اعتراض کیا جائے یہاں تو امر وجوب ہی کیلئے ہے اس لئے کہ کتابت سے جو ثمرہ مرتب ہو رہا ہے یعنی امت کا ضلالت سے محفوظ ہو جانا اس کی تحصیل تو واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لاتضلون بعدی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امت کا ہر فرد گمراہی سے محفوظ ہو جائے گا اسلئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلے امت میں افتراق و اختلاف کی احادیث بیان کر چکے ہیں اسی طرح قرآنی آیت اور احادیث میں اس بات کو بیان کیا جا چکا ہے کہ پوری امت گمراہ ہو جائے ایسا نہیں ہوگا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجموعی طور سے امت گمراہی سے محفوظ رہے گی اور مجموعی طور سے ہدایت پر رہے گی اور یہ بات پہلے ہی سے دیگر احادیث سے ثابت ہے اسی بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ازراہِ شفقت و محبت دوبارہ لکھوانا چاہتے ہیں۔ قال السندھی لعل عمر فھم من قولہ علیہ السلام لاتضلوا بعدی انکم تجتمعون علی الضلالۃ ولا تسری الضلالۃ الی کلکم لا انہ لا یضل احد منکم اصلا، أی ان اسناد الضلال الی ضمیر الجمع لافادۃ ھذا المعنی لما قام عندہ من الادلۃ علی ان ضلال البعض متحقق لامحالۃ وذلک لانہ علیہ السلام قد اخبر فی حال صحتہ ستفترق الامۃ وستمترق المارقۃ وستحدث الفتن وھذا وغیرہ یفید ضلال البعض قطعاً فعلم ان المراد بقولہ لاتضلوا ھو امن الکل بذلک الکتاب عن الضلالۃ لا امن کل احد من الاحاد فلما فھم عمر ھذا المعنی وقد علم من اٰیات الکتاب مثل قولہ وعد اللہ الذین اٰمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم فی الارض وقولہ سبحانہ کنتم خیر امۃ وقولہ لتکونوا شھداء وکذا من بعض اخبارات صلی اللہ علیہ وسلم کحدیث

لایجتمع امتی علی الضلالۃ وحدیث لایزال طائفۃ من امتی ظاھرین ونحو ذلک ان ھذا المعنی حاصل لھذہ الامۃ بدون ذلک الکتاب الذی اراد صلی اللہ علیہ وسلم ان یکتبہ ورأی ان لیس مرادہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک الکتاب الا زیادۃ احتیاط فی الامر لما جبل علیہ صلی اللہ علیہ وسلم من کمال الشفقۃ ووفور الرحمۃ والرافۃ کما فعل مثلہ یوم بدر حیث تضرع الی اللہ تعالیٰ فی حصول النصر اشد التضرع وبالغ فی الدعا مع وعد اللہ ایاہ بالنصر واخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک بمصارع القوم ورأی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاھم باحضار الکتاب امر مشورۃ بانہ یختار تعبہ لاجل کمال الاحتیاط فی امرھم فلما کان کذلک۔ اجاب عمر بما اجاب للتنبیہ علی انھم احق بمراعاۃ الشفقۃ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک الحالۃ التی ھی حالۃ غایۃ الشدۃ ونھایۃ المرض وان ماقصدہ حاصل لما ان اللہ وعدبہ فی کتابہ وھذا معنی قولہ حسبنا کتاب اللہ ای یکفی حصول ھذا المعنی ما وعد اللہ بہ فی کتابہ وھذا امثل ما فعل ابو بکر رضی اللہ عنہ یوم بدر حین رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شدۃ التعب والمشقۃ بسبب ما غلب علیہ من الدعاء والتضرع حیث قال خل بعض مناشدتک فان اللہ منجز لک ما وعدک قال کذلک شفقۃ علیہ لما علم ان اصل المطلوب حاصل بوعد اللہ وھذا منہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادۃ احتیاط بمقتضی کرم طبعہ واللہ اعلم۔ وبالجملۃ فھو صلی اللہ علیہ وسلم قد ترک الکتاب والظاھر انہ ما ترک الکتاب الا لانہ ما کان یتوقف علیہ شیٔ من امر الامۃ من اصل الھدایۃ اودوامھا بل کان زیادۃ الاحتیاط والا لما ترکہ مع ما جبل علیہ من کرم طبعہ (حاشیۃ البخاری)

اس کے علاوہ لاتضلون سے دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری سے بچی مراد لینے کا احتمال ہے اس لئے کہ لغت عرب میں ضلال کے معنیٰ جہاں دینی گمراہی کے آتے ہیں دنیاوی امور میں بے تدبیری کے بھی آتے ہیں۔

برادرانِ یوسف کا اپنے باپ کو ان ابانا لفی ضلال مبین کہنا برادرانِ یوسف

کچھ بھی ہوں مسلمان بہر حال تھے، اسی طرح دوسری جگہ ان کا کہنا "اِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيْمِ" یہاں پر دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری مراد ہے کہ کارآمد لڑکوں کو جو خدمت پر کمربستہ ہیں ان کو دوست نہیں رکھتے اور کم عمر لڑکا جو محنت و خدمت سے عاجز ہے اس سے اتنا تعلق خاطر ہے۔ اسی طرح یہاں لن تضلوا سے مراد تدبیر بت ملکی میں غلطی سے حفاظت مراد ہو اسلئے کہ تیئیس۲۳ سالہ مدت میں قرآن و حدیث کا نازل ہونا اس گمراہی کے دور کرنے کے لئے کافی نہ ہو تو دو تین سطر کی تحریر کیسے کافی ہوسکتی ہے۔

قالوا ما شأنه أهجر استفهموه وفی روایۃ فقالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یهجر۔ هجر یهجر من نهی ترکہ واعرض عنہ۔ هجر فی المنطق اذا تکلم بما لا معنٰی لہ هجر العلیل اذا هذی۔ قالوا کے فاعل دیگر صحابہ ہیں اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے دو گروہ کے باہم مختلف ہونیکے وقت میں فرمایا۔ قد غلبه الوجع وعندكم كتاب الله وحسبنا، اگر ہجر بمعنٰی فراق و ترک ہے تو لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کیا اب آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جانیکا وقت آگیا ذرا آپ سے سوال کرو۔

اس معنٰی میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اگر ہجر العلیل سے ہو تو اس کے قائل وہ لوگ ہیں جو قلم دوات لانے کے مدعی تھے اور استفہام انکار کے لئے ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ نبی بہکی بہکی بات تو کر نہیں سکتے ہیں لہٰذا آپ کے حکم کی تعمیل کریں اور پوچھیں کہ کیا لکھوانا چاہتے ہیں۔ اور اگر مخالفین کا یہ جملہ ہو تو بھی استفہام انکاری ہے کہ نبی بہکی بہکی بات تو کر نہیں سکتے ہیں۔ آپ کی ساری بات فہم میں نہیں آتی ہے پوچھ کر دیکھ لو واقعی لکھوانا چاہتے ہیں یا اور کوئی بات ہے اسلئے کہ آپ کی عادت بجز قرآن کے کوئی اور چیز لکھوانے کی نہ تھی پھر آپکی عادت حکم خداوندی کو خدا کیطرف منسوب کرنیکی تھی پھر آپ کاتب نہ تھے کہ خود لکھیں گے۔ اگر ہجر بمعنٰی ہذیان ہے تو انکار کیلئے متعین ہے اسلئے کہ اگر ہذیان جانتے تو پوچھنے کے کوئی معنٰی نہیں ہیں بلکہ کہتے ہذیان ہے جانے دو۔ اگر ہجر بمعنٰی تکلم بما لا معنٰی لہ ہو تو استفہام اپنے معنٰی میں ہوگا یعنی بیماری کیوجہ سے خشکی کا غلبہ ہو گیا ہو زبان کمزور ہو گئی ہے جس کیوجہ سے حروف صاف صاف نہ نکلتے ہوں جس سے آواز میں گرفتگی آگئی ہو اسلئے پوچھ لو یہ کیفیت نبوت کے

منافی نہیں ہے۔ انبیاء کو سہو ونسیان بھی ہوتا ہے دیگر بیماریاں بھی جس سے قوت گویائی کمزور ہوگئی ہو جسکی وجہ سے آپ کے الفاظ بخوبی سمجھ میں نہیں آرہے ہیں۔ آپ نے الفاظ کچھ اور فرمایا ہم نے کچھ اور سمجھ لیا ہو۔

امر کے وجوب کیلئے نہ ہونے پر ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہ قصہ جمعرات کا ہے اور سوموار کو آپ کا انتقال ہوا ہے۔ پانچ دن کا وقفہ ملا اگر وحی حقیقی ہوتی اور آپ اس کو بیان نہ کرتے نہ لکھواتے تو یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَہٗ وَ اللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ کے خلاف ہوتا۔ یہ دلیل ہے کہ یہ بات وحی حقیقی کے قبیل سے نہ تھی۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے قلم دوات لانیکے لئے دوبارہ سوال کیا تو آپ کا فرمانا " دعونی فالذی انا فیہ خیر مما تدعونی الیہ" کہ میں باطن میں مشغول ہوں یعنی حق تعالیٰ کے مشاہدہ میں تم وصیت نامہ لکھوانا چاہتے ہو۔ آپ نے مشاہدہ ومناجات ربانی میں مشغولیت کو بہتر کہا جبکہ بالاجماع انبیاء کے حق میں تبلیغ وحی سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے اور " قوموا عنی" مریض کی تنگ مزاجی کے طریق پر ہے اسی لئے اس کا خطاب سب کو تھا موافقین کو اور مخالفین کو اور ضعف سے جو تنگ مزاجی آجاتی ہے وہ منصب نبوت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی کیلئے باعث طعن ہے پھر آپ نے اس کے بعد جو وصیت فرمائی یہی دلیل اسی کی ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ آپ نے مصالح ملکی اور تدبیر دینوی کے قبیل سے چیز کی وصیت فرمائی۔ یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ آپ نے اپنے اجتہاد سے کوئی چیز لکھوانے کی تجویز فرمائی تھی ممکن ہے آپ نے اس سے رجوع فرمالیا ہو۔ اگر امر خلافت کا لکھوانا تھا تو اس مرض میں آپ کے دل میں جو داعیہ پیدا ہوا وہ حضرت ابوبکر کی خلافت کے لکھوانے کا تھا جیسا کہ مسلم کی حدیث ہے آپ نے حضرت عائشہ سے فرمایا، ادعی لی اباک و اخاک اکتب لہما کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمن ویقول قائل انا اولی ویابی اللہ والمومنون الا ابابکر" مگر آپ نے خود یہ ارادہ ترک کردیا اور اجماع مومنین اور خدا کے حوالہ کردیا کہ یہ تو ہونے والی بات ہے اسلئے لکھوانا ضروری نہیں ہے۔

حدیث ابن عباسؓ: قال وسکت عن الثالثۃ او قالھا فانسیتھا:

قال کا فاعل سعید بن جبیر ہیں کہ ابن عباس نے تیسری بات بیان کرنے سے سکوت اختیار کیا یا انھوں نے بیان اور میں بھول گیا مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں قال کا فاعل سلیمان الاحول ہیں۔ وفی مسند الحمیدی قال سفیان لاادری اذکر سعید الثالثۃ فنسیتہا اوسکت عنہا وہٰذا ہو الارجح۔

کتاب النذر

نذر کی تعریف "ایجاب مالیس بواجب علیہ" جو چیز پہلے سے واجب نہیں اسکو اپنے ذمہ واجب کرنا۔

نذر کی دو قسم ہے۔ نذر مطلق۔ نذر معلق۔

نذر مطلق: جس کے وجوب کو کسی شئی پر معلق نہ کیا ہو ھُوَ المخرج مَخرجَ الخبَرِ۔

نذر معلق جس کے وجوب کو کسی شئی پر معلق کیا ہو ھو المخرج مخرج الشرط۔

نذر مطلق کی دو قسم:۔ جس میں منذور بہ کی تعیین نہ ہو، اسکو نذر غیر مصرح کہتے ہیں اور نذر مصرح جس میں منذور بہ کی تعیین و تصریح ہو۔ جیسے لِلّٰہِ علیّ حج یا صوم وغیرہ۔ نذر مطلق کو نذر تبرر بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح نذر الابتداء سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور نذر معلق کو نذر مجازاۃ بھی کہتے ہیں۔

یہ تو نذر کے اقسام الفاظ وصیغہ کے اعتبار سے تھے اور منذور بہ کے اعتبار سے منذور بہ طاعت کے قبیل سے ہو، معاصی کے جنس سے ہو، مباح کے قبیل سے ہو۔

باب قضاء النذر عن المیت

حدیث ابن عباسؓ سعد بن عبادہ کی ماں نے نذر مان رکھا تھا اور اس کو ادا کرنے سے پہلے ان کا انتقال ہو گیا، حضرت سعد نے پوچھا کہ اس کیطرف سے میں ادا کر سکتا ہوں۔ آپ نے جواب دیا فاقضہ عنھا۔

اہل ظاہر کے یہاں اولیاء کے ذمہ میت کی نذر کی قضاء کرنا واجب ہے۔ ان حضرات کا

استدلال اس طرح کی احادیث سے ہے جس میں آپ نے امر فرمایا ہے اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ جمہور علماء کے یہاں علی الاطلاق واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے اگر اس کے ذمہ میں حقوق مالیہ حقوق اللہ یا حقوق العباد کے قبیل سے کوئی چیز واجب ہے چاہے بطور نذر ہو یا غیر نذر جیسے زکوٰۃ یا لوگوں کا بقایہ وغیرہ، تو امام شافعی کے یہاں ولی پر اس کی قضاء واجب ہے، اگر مال چھوڑ کر مرا ہے وصیت کرے نہ کرے۔ ثم مذهب الشافعي وطائفة ان الحقوق المالية الواجبة على الميت من زكوٰة وكفارة ونذر وجب قضاءها سواء اوصى بها ام لا كديون الآدمي۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں حقوق مالیہ حقوق العباد کے قبیل سے ہو بلا وصیت واجب الاداء ہیں مگر حقوق مالیہ حقوق اللہ کے قبیل سے وصیت کرنے پر واجب ہیں۔ وقال مالك وابو حنيفة واصحابهما لا يجب قضاء شئ من ذلك الا ان يوصى به (نووی) حقوق بدنیہ نماز روزہ وغیرہ تو قال ابن قدامة من نذر حجًا او صيامًا او صدقة او عتقا او اعتكافا او صلوٰة او غيره من الطاعات ومات قبل فعله فعله الولى عنه وعن احمد فى الصلوٰة لا يصلى عن الميت لانها لا بدل لها بحال واما سائر الاعمال فيجوز ان ينوب الولى عنها فيها وليس بواجب عليه لكن يستحب له ذلك على سبيل الصلة والمعروف وقال مالك لا يمشى احد عن احد ولا يصلى ولا يصوم عنه وكذلك سائر اعمال البدن قياسًا على الصلوٰة۔

وقال الشافعي يقضى عنه الحج ولا يقضى الصلوٰة قولا واحدًا ولا يقضى الصوم فى احد القولين اور عند الاحناف العبادة المالية تقبل النيابة مطلقا عند القدرة والعجز والبدنية لا تقبل مطلقا والمركبة منها كالحج تقبل النيابة عند العجز بشرط دوام العجز الى الموت هذا اذا كان العجز والمرض يرجى زواله وان لم يكن كذلك سقط الفرض بحج الغير عنه بشرط نية الحج عن الأمر وبشرط الامر به فلا يجوز حج الغير بغير اذنه الا اذا حج الحج الوارث عن مورثه لوجود الامر دلالة (درمختار)

اہلِ ظاہر کی دلیل کا جواب :۔ امر وجوب کیلئے آتا ہے مگر قرائن کی بناء پر دوسرے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں پر نبی علیہ السلام نے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے سائل کا جیسا سوال ہوگا جواب اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر اباحت کا سوال ہے تو جواب بھی اباحت کیلئے ہوگا، اگر اجزاء کا سوال ہے تو جواب بھی اجزاء کا ہوگا، اگر وجوب کا ہے تو جواب بھی وجوب کا ہوگا۔ سوال یہاں پر اجزاء کا ہے کہ اگر میں ادا کروں تو مفید ہوگا، آپ نے جواب دیا کہ کرو فائدہ دے گا۔ بخاری میں ابن عباس کی روایت میں حضرت سعد نے سوال کیا فھل ینفعھا شیٔ ان تصدقت بہ عنھا فقال نعم ایک روایت میں آپ نے اس کو دین سے تشبیہ دیا اور میت کے دین کو ادا کرنا اگر ترکہ نہ ہو تو بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اگر مطلقاً واجب کہا جائے تو آیت لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ کے خلاف ہوگا۔ نیز مسند بزار کی روایت میں حدیث عائشہ فلیصم عنہ ولیہ ان شاء ہے

امام احمد کی دلیل :۔ روزہ کی بابت آپ نے صوم کا حکم دیا۔ حدیث عائشہ من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ، ابن عباس کی حدیث ایک عورت نے ایک ماہ روزہ کی نذر مانی اور پورا کرنے سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا۔ اس کے رشتہ دار نے مسئلہ پوچھا آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا صومی عنھا۔

حضرت بریدہ کی حدیث میں اس طرح کا قصہ ہے اس نے سوال کیا افتجزئھا ان اصوم عنھا قال نعم (رواہ احمد) اسی طرح حج کے بارے میں حدیث موجود ہے اور اسی پر نماز کو قیاس کیا جائیگا و دین اللہ احق ان یقضی کا عموم اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کے ایک قول کی بناء پر روزہ اور حج میں حدیث موجود ہے اور نماز کو اس پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔ امام شافعی اور امام مالک کا دوسرا قول اور امام ابوحنیفہ کی دلیل ابن عمر کی حدیثؓ من مات وعلیہ صیام شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینًا اخرجہ الترمذی وقال لا نعرف مرفوعًا الا من ھذا الوجہ (یعنی من طریق الاشعث ابن سوار وھو لیس بشی ومحمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ وھو ضعیف مضطرب الحدیث) والصحیح عن ابن عمر موقوفًا۔ واشعث عن ابن سیرین عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا وفی الجوھر النقی ھذا

سند کم صحیح۔ ابن عباس کا فتویٰ لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد رواہ النسائی۔ اور حضرت عائشہ کا فتویٰ سألت عمرۃ بن عبد الرحمٰن عن عائشۃ ان امی توفیت وعلیھا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنھا فقالت لا ولکن تصدقی عنھا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامك۔

اور آیت قرآنی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین کی تفسیر ابن عباس شیخ کبیر والمرأۃ الکبیرۃ سے کرتے ہیں جو روزہ کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں ان کے لئے فدیہ طعام کا حکم ہے۔ اور سب کا اتفاق ہے کہ ان بوڑھوں کیطرف سے ان کی زندگی میں کوئی روزہ نہیں رکھ سکتا ہے۔ تو مرنے کے بعد بدرجہا اولیٰ صحیح نہیں ہونا چاہئے۔

حضرت عائشہ اور ابن عباس کی حدیث تو خود ان حضرات نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے جو دلیل ہے اس کے منسوخ ہونے کی۔ یا کہا جائے کہ صام عنہ ولیہ کا مفہوم فدیہ طعام ہے جو قائم مقام صوم کے ہے اس لئے اس کو صوم سے تعبیر کر دیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ تفسیر مظہری میں اپنی تحقیق نقل کرتے ہیں" التحقیق فی المقام ان الوارث ان تطوع عن المیت بالصوم او الصدقۃ فالثابت بالاحادیث ان اللہ یقبلہ بفضلہ ویفك رقبۃ المیت ولکن لیس ذلك واجبا علی الوارث غیر انہ اذا اوصی بہ المورث فانفاذ الوصیۃ واجب لقولہ تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین یعنی ولی کے روزہ رکھنے کا ثواب اور میت کے روزہ چھوڑنے کا عقاب دونوں کا موازنہ ہوگا جیسا تمام اعمال صالحہ وغیر صالحہ کا موازنہ ہوکر غالب پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے تو اس حدیث کا بظاہر تقاضا ہے کہ میت کا ذمہ بری ہو جائے گا۔

ام سعد کی نذر: کسی روایت میں واضح طور سے اس کا بیان موجود نہیں ہے جسکی وجہ سے کوئی کہتا ہے کہ وہ نذر صدقہ کرنے کی تھی۔ مؤطا وغیرہ میں ہے کہ انکی ماں سے وصیت کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا کہ مال تو سعد کا ہے اور اتفاقاً سعد غزوہ میں تھے، واپس آنے کے بعد انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ھل ینفعھا ان اتصدق قال نعم بعض حضرات نے عتق کو بتلایا ابن عبد البر نے ایک روایت نقل کیا ہے جس میں حضرت سعد نے سوال کیا فھل ینفعھا ان اعتق قال نعم

اور بعض حضرات کچھ بتلاتے ہیں اور کچھ کہتے ہیں کہ ان کی نذر نذرِ مبہم تھی۔

باب النهي عن النذر وانه لا يرد شيئا

حديث ابن عمرؓ و ابو هريرةؓ

حديث ابن عمرؓ اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ينهانا عن النذر

وحديث ابي هريرة لا تنذروا۔ کیا مطلقاً نذر ممنوع ہے؟ ابن قدامہ المغنی میں کہتے ہیں لا يستحب لان ابن عمر روى عن النبى صلى الله عليه وسلم نهى وهذه نهى كراهة لا نهى تحريم۔

مگر اللہ تعالیٰ نے نذر پورا کرنیوالوں کی تعریف کی "ويوفون بالنذر" قتادہ اسکی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کانوا ینذرون طاعة الله من الصيام والصلوة والزكوة والحج والعمرة ومما افترض الله عليهم فسماهم ابرارا۔" خود نبی کریم علیہ السلام نے نذر مانی ہے، ایک مرتبہ ناقہ کے گم ہونیکے وقت، دوسرے ایک سریہ کے روانہ کرتے وقت۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ تعریف نذر تبرر کی ہے جسکو نذرِ ابتداء اور نذر مطلق کہتے ہیں اور مذمت و ممانعت نذرِ مجازاۃ کی ہے جسکو نذر معلق کہتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے مطلقاً نذر پورا کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ اس لئے کہا جائیگا نذر فی نفسہ طاعت ہے اور کراہت و ممانعت عارض کیوجہ سے ہے اور عارض کیطرف اشارہ حدیث میں موجود ہے۔

(۱) اس کا نفس کسی طاعت کو کرنیکے لئے تیار نہیں ہوتا ہے جب تک اس کا معاوضہ نہ ملے جبکہ طاعت کی شان یہ ہے کہ اسکو خالص خدا کی رضا کیلئے کیا جائے" انما يستخرج به من مال البخيل" میں اسی کیطرف اشارہ ہے۔ بخیل کا اطلاق مال وغیر مال دونوں میں سستی کرنے والے پر ہوتا ہے" حديث البخيل من ذكرت عنده فلم يصل على۔

(۲) اعتقاد فاسد کی بنا پر ممانعت ہے کہ نذر کو سبب مؤثر سمجھتا ہے جس سے تقدیر مبرم وتقدیر معلق بدل جائیگی حالانکہ تقدیر مبرم کیا تقدیر معلق کے بدلنے کا سبب ظاہری بھی نہیں ہے جیسے دعا وصدقہ تقدیر معلق کے بدلنے کے سبب ظاہری ہیں اور اسی وجہ سے ممانعت کیطرف اشارہ کیا گیا ہے لا یأتی بالخیر اور لا یغنی من القدر شیئاً ولا یرد من القدر شیئاً ہے۔ اگر نذر کسی غرض صحیح کی بنار پر ہو مثلاً عبادت نفلی کو چاہتا ہے کہ اس کا ثواب فرض وواجب کا سا ہو جائے اسلئے بذریعہ نذر اسکو واجب کرتا ہے یا اظہار محبت کیلئے نذر کرتا ہے تو اس نذر میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

باب لا نذر فی معصیۃ اللہ ولا فیما لا یملک العبد

حدیث عمران بن حصین

منذور بہ معصیت ہو۔ معصیت کی دو قسم ہے۔

لعینہ اور لغیرہ جس میں قربۃ مقصودہ کی جہت پائی جائے جیسے یوم النحر کے روزے کی نذر امام احمد کے یہاں معصیت کی نذر منعقد ہوگی اور اسکو پورا کرنا حرام بلکہ نذر کیوجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔ نذر المعصیۃ فلا یحل الوفاء بہ اجماعاً ویجب علی الناذر کفارۃ یمین وبہ قال الثوری وابوحنیفۃ واصحابہ (المغنی) لیکن فتح القدیر میں اس کو امام طحاوی کا مذہب بتلایا ہے وفی الفتح قال الطحاوی اذا اضاف النذر الی المعاصی کللہ ان اقتل فلاناً کان یمینا ولزمتہ الکفارۃ بالحنث (شامی ص۹۵) مگر تفسیر مظہری میں ہے وعلیہ اکثر المشائخ الحنفیۃ ذلک لانہ لما تعذر حملہ علی المعنی الحقیقی وجب حملہ علی المعنی المجازی وعند ابی حنیفۃ ان نوی الیمین وجب الکفارۃ۔

معصیۃ لغیرہ جس میں جہت قربت ہو جیسے صوم یوم النحر تو عند الاحناف یہ نذر منعقد ہوگی۔ امام مالک وشافعی کے یہاں نذر معصیت منعقد ہی نہیں ہوگی مطلق حلئے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

حدیث عائشہ من نذر ان یطیع اللہ فلیطعہ ومن نذر ان یعصی اللہ

فلا یعصہ مگر اس حدیث سے اتنا معلوم ہوا کہ نذر معصیت کو انجام نہیں دینا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ نذر معصیت میں وفا نہیں ہے نذر المعصیۃ فلا یحل الوفاء بہ اجماعاً (المغنی) عمران بن حصین کی حدیث لا نذر فی معصیۃ اللہ اس میں نذر معصیت کے وجود کی نفی کی گئی ہے۔ اس لئے کفارہ بھی واجب نہ ہوگا

امام احمد و طحاوی کی دلیل:- عمران بن حصین کی حدیث لا وفاء لنذر فی معصیۃ رواہ مسلم۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین اخرجہ الترمذی من طریق ابن شہاب عن ابی سلمۃ عن عائشۃ وقال ھذا حدیث لا یصح لان الزہری لم یسمع ھذا الحدیث عن ابی سلمۃ بل الزہری روی عن سلیمان بن ارقم عن یحیی بن کثیر عن ابی سلمۃ عن عائشۃ قال محمد والحدیث ھو ھذا اور نسائی نے کہا وقد قیل ان الزہری لم یسمع ھذا من ابی سلمۃ وسلیمان بن ارقم متروک الحدیث وقال السندی ھذا الاختلاف یمکن رفعہ باثبات سماع الزہری مرۃ سلیمان عن یحیی عن ابی سلمۃ ومرۃ عن ابی سلمۃ لنفسہ وعند ذلک لا قطع لضعفہ سیما حدیث عقبۃ وعمران یؤید الثبوت۔ واللہ اعلم

عمران بن حصین کی حدیث لا نذر فی معصیۃ وکفارتہا کفارۃ یمین اخرجہ النسائی مدارہ علی محمد ابن الزبیر الحنظلی عن ابیہ عنہ ومحمد لیس بالقوی وقد اختلف فیہ۔ مگر مسلم کی روایت اس کی تائید کرتی ہے۔ ان روایات کی روشنی میں لا نذر فی معصیۃ کا مطلب ہوگا لیس فیہ وفاء اور یہ یمین ہوگی جس کی وجہ سے کفارۂ یمین ہوگا۔ ولان النذر یمین بدلیل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال النذر حلفۃ (المغنی)

ولا فیما لا یملک العبد - وشرط صحۃ النذر ان یکون المنذور ملکا او مضافا الی الملک او الی سببہ۔

احناف کے یہاں غیر مملوک کی نذر منجز ہو۔ فلاں کے غلام کے آزاد کرنے کی نذر، فلاں کے مکان کے صدقہ کرنے کی نذر یا نذر معلق ہو کہ اگر خدا نجات دے تو فلاں کا گھر صدقہ کردوں بالاتفاق یہ نذر منعقد نہ ہوگی۔ اگر معلق بسبب الملک ہو اگر فلاں کے غلام کا مالک بن جاؤں تو آزاد کروں، فلاں کے مکان کا مالک بن جاؤں تو صدقہ کروں، اس صورت

میں نذر صحیح ہوگی اور مالک ہونے پر نذر پورا کرنا ضروری ہوگا۔ ومنھم من عاھد اللہ لئن آتنا من فضلہ لنصدقن ولنکونن۔ الی آخرہ۔

انھوں نے نذر معلق مانی جو مضاف الی الملک تھی انکی خلاف ورزی کرنے پر وعید ہے اگر منعقد نہ ہوئی تو وعید کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔

حدیث عمران میں ناقہ رسول اللہ کے قربانی کی نذر مانی تھی جو غیر مملوک تھی اسلئے آپ نے اس نذر کو باطل قرار دیا۔

حدیث عمران میں دو قصے ہے۔ پہلا قصہ کہ آپ ناقہ عضباء کے کس طرح مالک ہوئے۔ بنی عقیل کے ایک آدمی کو صحابہ نے قید کرلیا اس کی ناقہ عضباء تھی، اس شخص نے نبی علیہ السلام سے سوال کیا کہ آپ نے مجھے کیوں گرفتار کرلیا، اسی طرح میری اونٹنی کو کیوں گرفتار کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قبیلہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا اس نے آپکی طرف نقض عہد کی نسبت کی جسکو آپ نے بھاری سمجھا اور فرمایا کہ تمہارا معاہدہ بنو ثقیف سے ہے ان لوگوں نے نقض عہد کیا جسکی وجہ سے اس کے قبیلہ سے بھی معاہدہ ٹوٹ گیا تو تم لوگوں نے معاہدہ ختم کیا ہم نے ختم نہیں کیا۔

دوسرا قصہ عضباء کو کفار کا لوٹ کرلیجانا پھر اس کے واپس ملنے کا ہے۔ مشرکین نے مدینہ پر حملہ کیا، آپ کے اونٹ اطراف مدینہ میں تھے اور وہیں پر ابوذر غفاری کی بیوی بھی تھیں وہ لوگ لوٹ کر سب اونٹ لے گئے اور ابوذر غفاری کی بیوی کو بھی اپنے ساتھ لے گئے یہ واقعہ غزوہ ذات القرد سے مشہور ہے۔ ابوذر غفاری کی بیوی موقع پاکر اسی اونٹنی پر سوار ہوکر بھاگ آئیں، ان لوگوں کو پتہ چلا تو تعاقب کیا مگر وہ اونٹنی تیز رفتار تھی اسلئے مشرکین ناکام ہوگئے، انھوں نے نذر مانی کہ ان نجاھا اللہ علیھا لتنحرنھا، آپ نے اس موقع پر یہ جملہ ارشاد فرمایا" لا وفاء لنذر فی معصیۃ ولا فیما لا یملک العبد۔ ابوذر کی بیوی اس کی مالک نہیں تھیں لہٰذا یہ نذر باطل ہوگئی۔

اس حدیث سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ اگر کفار مسلمان کا مال لوٹ کر دار الحرب میں لے جائیں تو کفار اس کے مالک نہیں ہوں گے بلکہ وہ مال اس مسلمان کی ملکیت پر باقی رہے گا جیسے یہ اونٹنی آپکی ملکیت پر باقی رہی اور امام ابو حنیفہ کے یہاں کفار مالک ہو جاتے ہیں اور مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے

قول پر ابوذر غفاری کی بیوی مالک ہوگئیں جسکی وجہ سے انکی نذر کو صحیح ہونا چاہئے۔
امام ابوحنیفہؒ اپنے قول کیلئے للفقرآء المھاجرین الذین اُخرِجُوا سے استدلال کرتے ہیں کہ ان مہاجرین کے اموال مکہ میں تھے اس کے باوجود انکو فقیر کہا گیا۔ یہ دلیل ہے کہ وہ اموال انکی ملکیت سے خارج ہوگئے۔ اور اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ یہ لوگ ابھی اپنے وطن میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ راستہ میں تھے جیساکہ اس حدیث میں مذکور ہے اس لئے قبضہ تام نہیں ہوا جس کیوجہ سے وہ ابھی مالک نہیں ہوئے جس کی وجہ سے آنحضور کی ملکیت ختم نہیں ہوئی۔
العضباء: بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ مقطوعۃ الاذن یا مشقوقۃ الاذن تھی اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کا یہ وصف نہیں تھا بلکہ لقب کے طور پر کہا جاتا تھا۔

الفاظ حدیث

ناقہ ذلول، مجرسہ منوقۃ مدربہ ـــــ ہم معنیٰ الفاظ ہیں۔ اما المدبۃ والمجرسۃ والمنوقۃ والذلول کلہ بمعنے واحد۔ اختلف ھل العضباء ھی القصواء او غیرھا فجزم الحربی بالاول وقال تسمی العضباء والقصواء والجدعاء وقال غیرہ بالثانی۔ (فتح الباری)

باب من نذر ان یمشی الی الکعبۃ

حدیث انس وابوہریرہ وعقبہ بن عامر

حضرت انس وابوہریرہ کی حدیث میں ایک بڑے میاں کا قصہ ہے جو اپنے دونوں بیٹوں کے سہارے پیدل چلے جارہے تھے، چلنے کی سکت نہیں مگر تعب ومشقت برداشت کررہے تھے۔ آپ نے سواری پر سوار نہ ہونیکی وجہ پوچھی تو بتایا گیا کہ انھوں نے پیدل چلنے کی نذر مانی تھی۔

پیدل بیت اللہ شریف جانا

یہ عبادت مقصودہ نہیں ہے اور عند الاحناف منذور بہ کو عبادت مقصودہ ہونا ضروری ہے اور نیز اس کے جنس سے واجب ہونا بھی ضروری ہے جس کا تقاضہ تھا کہ یہ نذر لازم نہ ہو بلکہ باطل ہو مگر اہل زبان اس لفظ کو احرام ماشیاً سے کنایہ کرتے ہیں اور احرام بغیر

حج وعمرہ کے نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے گویا حج ماشیاً یا عمرہ ماشیاً کی نذر مانا ہے جسکی وجہ سے یہ نذر صحیح ہوگئی۔ واذا نذر المشی الی بیت اللہ الحرام لم یجزلہ الا ان یمشی فی حج اوعمرۃ فان عجز عن المشی رکب لا نعلم فیہ خلافاً (المغنی)

نذر المکلف حجاماشیا مشیٰ من منزلہ وجوبا فی الاصح حتے یطوف الفرض، قولہٗ وجوبا راجع لقولہ مشیٰ وفی روایۃ الاصل بالتخییر بین المشی والرکوب (شامی بتغیر یسیر) وقال محمد فی المؤطا من جعل علیہ المشی الے بیت اللہ لزمہ المشی۔ اوراس صورت میں جب سواری پر سوار ہوگا تو دم واجب ہوگا۔ ابن عمرؓ سے کسی نے پوچھا تو فرمایا تعب ومشقت کی صورت میں سوار ہو جائے مگر بعد میں جہاں سے سوار ہوا ہے پھر پیدل چلے مگر اس کے مقابلہ میں جمہور کا قول ہے کہ دوبارہ وہاں سے پیدل نہیں چلنا ہے بلکہ دم دینا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں یکون الھدی مکان المشی۔ ان تینوں روایتوں میں دم کا تذکرہ نہیں ہے مگر ابوداؤد میں حدیث ابن عباس میں اخت عقبہ بن عامر کے قصہ میں ہے فامرھا النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان ترکب وتھدی ھدیا اور عمران بن حصین کی حدیث میں ہدی کا حکم ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اس لئے دم واجب ہوگا۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں ولتصم ثلاثۃ ایام کا حکم ہے یعنی کفارہ دینے کا۔ امام طحاویؒ کہتے ہیں عقبہ بن عامر کی بہن نے ننگے سر رہنے کی بھی نذر مانی تھی جو معصیت ہے۔ آپ نے کفارہ کا حکم اس کے مقابلہ میں دیا تھا۔

حدیث عقبہ بن عامر

کفارۃ النذر کفارۃ الیمین۔ ترمذی میں یہی روایت ہے اس میں کفارۃ النذر اذالم یسمّ کفارۃ الیمین ہے۔ اسی طرح ابوداؤد میں ابن عباس کی حدیث من نذر نذرا لم یسمہ فکفارتہ کفارۃ یمین

(۱) اس لئے اس حدیث عقبہ کی بہتر شرح یہی ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر پر جس میں منذور بہ کا ذکر نہ ہو۔

(۲) اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر پر جسکی ادائیگی کی طاقت ہی نہ ہو۔ ابن عباس کی حدیث ابوداؤد میں ہے "من نذر نذرا لم

یطقہ فلفارتہٗ کفارۃ یمین۔

(۳) اس حدیث کو نذر لجاج پر محمول کیا جائے اور نذر لجاج کہتے ہیں ایسی نذر کو جس میں طاعت کو ایسی شرط پر معلق کیا ہے جس کے وجود کو نہیں چاہتا ہے ایسی نذر یمین کے معنیٰ میں ہے جسکی وجہ سے شرط کے وجود پر اسکو اختیار ہے کہ صیغہ نذر کا اعتبار کر کے نذر پوری کرلے اور چاہے تو یمین کا اعتبار کر کے کفارہ دے۔ نذر لجاج میں احناف کے یہاں مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ ناذر کو اختیار ہے نذر پوری کرے یا کفارہ دے" ان علقہ بشرطٍ یریدہ ای یطلب حصولہٗ کان قدم غائبی اوشفی اللہ مریضی یوفی وجوباً ان وجد الشرط وان علقہ بمالم یردہ کان زنیت بفلانۃ مثلاً فحنث وفی بنذرہ اوکفر لیمینہ علی المذھب لانہٗ نذر بظاھرہ یمین بمعناہ۔

اعلم ان المذکور فی کتب ظاھر الروایۃ ان المعلق یجب الوفاء بہ مطلقاً ای سواء کان الشرط مما یراد کونہ کان شفی اللہ مریضی اولا کان کلمت زیدا فکذا وھو المسمی عند الشافعیۃ نذراً اللجاج وروی عن ابی حنیفۃ التفصیل المذکور ھنا وانہ رجع الیہ قبل موتہ بسبعۃ ایام وفی الھدایۃ انہٗ قول محمد وھو الصحیح وھو مذھب الشافعی (شامی ص۶۹)

(۴) اس حدیث کو نذر معصیت پر محمول کیا جائے اور نذرِ معصیت میں امام احمدؒ کے یہاں کفارہ ہے اس طرح اکثر علماء احناف اور امام طحاوی کے یہاں بھی اور اس سے پہلے یہ مسئلہ تفصیل سے گذر چکا۔

کتاب الایمان

حدیث عمر، ابن عمر، ابوہریرہ و عبدالرحمٰن بن سمرہ

ایمان۔ یمین کی جمع ہے یمین کے معنیٰ قوت کے آتے ہیں، اسی مناسبت سے دائیں ہاتھ کو یمین کہا جاتا ہے کہ اس میں بائیں ہاتھ کی بہ نسبت عموماً زیادہ قوت ہوتی ہے اور قسم پر بھی اسی مناسبت سے اطلاق ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا یمین کے ذریعہ

محلوف علیہ کے فعل یا ترک کو قوی کرتا ہے۔ قال فی الفتح ان الیمین فی الاصل القوۃ وسمیت احدی الیدین بالیمین لزیادۃ قوتھا علی الاخری وسمی الحلف باللہ یمینا لافادتہ القوۃ علی المحلوف علیہ من الفعل و الترک فقد افاد ان اصل المادۃ بمعنی القوۃ ثم استعملت فی اللغۃ لمعان اخر لوجود المعنی الاصلی فیھا (شامی ص۴۵ ج۳)

کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہے "لا تطع کل حلاف مھین" مذمت کیلئے آیا ہوا ہے۔ اگر ضرورت و حاجت کی بناء پر ہو تو کچھ حرج نہیں ہے بلکہ موقع ومحل کے اعتبار سے کبھی قسم کھانا واجب، مستحب، مباح، مکروہ وحرام ہے۔

حدیثِ عمر و ابن عمر جس طرح یہ مسند عمر سے ہے اسی طرح مسند ابن عمر سے بھی ہے اسلئے کہ حضرت عمر کو جب آپ منع فرمارہے تھے اس موقعہ پر ابن عمر موجود تھے پھر حضرت ابن عمر نے حضرت عمر سے بھی اسکو سنا مزید اضافہ کے ساتھ کہ حضرت عمر نے کہا کہ اس کے بعد میں نے آباء واجداد کی قسم اپنے طور پر بھی کبھی نہیں کھائی اور نہ کسی دوسرے کی ایسی قسم کو نقل کیا۔

زمانہ جاہلیت میں آباء واجداد اور دیوی دیوتا کی قسم کھانیکا رواج تھا جسکی وجہ حضرت عمر نے اپنے باپ کی قسم کھائی۔ آپ نے منع فرمایا "الا ان اللہ ینھاکم ان تحلفوا بآبائکم" اسی طرح عبدالرحمن بن سمرہ کی روایت میں لا تحلفوا بالطواغی ولا بآبائکم مروی ہے۔ طواغی طاغیہ کی جمع دیوی دیوتا پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگوں کے طغیان وکفر کا سبب ہیں۔ طغیان کے معنی حد سے تجاوز کرنا ہے۔ اپنے لیڈروں اور سرداروں کی تعظیم میں حد سے تجاوز کر کے انکی بھی قسم کھاتے اس لئے طاغیہ کا اطلاق ان لیڈروں پر بھی ہوتا ہے۔

مقولہ عمرؓ فواللہ ما حلفت بھا منذ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنھا ذاکرا ولا آثرا۔ ذاکرا کا مفہوم یہ ہے کہ خود اپنے طور پر باپ دادا کی کبھی قسم نہیں کھائی اور آثرا کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے نے قسم کھائی ہو اور میں نے اپنے طور پر اس کو نقل کیا ہو۔ معنی ذاکرا قائلا لھا من قبل نفسی ولا آثرا ای حاکیا لھا عن غیری آثرا سے پہلے تکلمت محذوف علفتھا تبنا وماء باردا کیطرح۔ یعنی ما تکلمت بھا حاکیا عن غیری

غیر اللہ کی قسم دو طرح کی ہوتی ہے۔ حروفِ قسم یا اقسم، احلف وغیرہ کے ذریعہ قسم کھائے۔ یہ یمین لغت کے اعتبار سے ہے۔ (۲) یمین اصطلاحی: کسی چیز کو کسی امر محبوب یا مکروہ پر معلق کرنا۔ جس طرح یمین لغوی سے حالف کا عزم فعل یا ترک پر قوی ہوتا ہے اسی طرح یمین اصطلاحی بھی معلق کرنیوالے کے عزم کو قوی کرتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یمین لغوی میں مقسم بہ کی تعظیم بھی ہوتی ہے اور یمینِ اصطلاحی میں اس کی تعظیم نہیں ہوتی ہے۔

غیر اللہ کی قسم کا حکم:۔ غیر اللہ کی قسم حروف قسم یا اقسم، احلف کے ذریعہ باتفاق علماء ممنوع ہے اسلئے کہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم ہے۔ بلکہ شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ آدمی کسی کے نام کی قسم اسوقت کھاتا ہے جب اس میں عظمت اور اس کے نام میں برکت کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے حق میں کوتاہی کو گناہ سمجھتا ہے جس کی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اس اعتقاد سے غیر اللہ کی قسم کھانے والا مشرک ہے۔

انهم كانوا يعتقدون فى اناس ان اسماءهم مباركة عظيمة وكانوا يعتقدون ان الحلف باسمائهم على الكذب يستوجب حرمانا فى ماله واهله فلا يقدمون على ذلك ولذلك كانوا يستحلفون الخصوم باسماء شركائهم بزعمهم فنهوا عن ذلك وقال النبى صلى الله عليه وسلم من حلف بغير الله فقد اشرك وقد فسره بعض المحدثين على معنى التغليظ والتهديد ولا اقول بذلك وان المراد عندى اليمين المنعقدة واليمين الغموس على اعتقاد ما ذكرنا۔

نبی کریم علیہ السلام کا افلح وابیہ فرمانا۔ جس سے غیر اللہ کی قسم کا جواز معلوم ہوتا ہے اس کا علماء نے متعدد جواب دیا ہے۔

(۱) حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں یہ زیادتی صحیح سند سے ثابت نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے تو اس جملہ کو نقل نہیں کیا۔ قال ابن عبد البر هذه اللفظة غير محفوظة من وجه صحيح فقد رواه مالك وغيره من الحفاظ فلم يقولوها فيه۔" مگر یہ صحیح جواب نہیں ہے اسلئے کہ اس زیادتی کو نقل کرنیوالے اسمٰعیل بن جعفر ہیں اور اس روایت کو امام مسلم نے نقل کیا ہے۔ قال الحافظ هو صحيح لا مرية فيه۔

(۲) ممانعت سے پہلے کا یہ جملہ ہے لیکن شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق نبی سے اس قسم کا جملہ صادر ہونا ممکن ہی نہیں ہے اسلئے قبل النہی وبعد النہی کی بات صحیح نہیں ہوسکتی۔
(۳) بعض لوگوں نے کہا کہ اس کے پہلے مضاف محذوف ہے اصل میں ورب ابیہ۔ اور دوسرے لوگوں کو اس لئے منع کیا کہ وہ لوگ اس کی نیت نہیں کرتے تھے وهو ان یکون صلی اللہ علیہ وسلم اضمر فیہ اسم اللہ کانہ قال لا ورب ابیہ وانما نهاهم عن ذلك لانهم لا یکونوا یضمرون ذلك وایمانهم (خطابی)
(۴) اس سے قسم کا ارادہ نہیں تھا بلکہ یہ کلمہ زبان پر عادت کی بناء پر جاری ہوجاتا ہے جیسے عقریٰ، حلقیٰ کے الفاظ لوگوں کی زبان پر آجاتے ہیں کلمۃ جاریۃ علی اللسان لا یقصد بها الحلف کما جریٰ علی لسانهم عقریٰ وحلقیٰ۔ (فتح)
(۵) ان کلمات کا استعمال دو طرح پر ہوتا ہے تعظیم وبرکت کے طور پر دوسرے کلام میں تاکید کیلئے پہلے سے ممانعت ہے۔ دوسرا ممنوع نہیں ہے۔ قال الخطابی و العرب قد تطلق هذا اللفظ فی کلامها علی ضربین احدهما علی وجه التعظیم والآخر علی سبیل التوکید ویحتمل ان یکون النهی انما وقع عنه اذا کان ذلك منه علی وجه التوقیر له والتعظیم لحقه دون ما کان بخلافه۔
شامی کہتے ہیں ویمکن ان یکون المراد بقولهم لعمری وامثاله ذکر صورة القسم لتاکید مضمون الکلام وترویجه فقط لانه اقوی من سائر المؤکدات واسلم من التاکید بالقسم باللہ لوجوب البر به ولیس الغرض الیمین الشرعی وتشبیه غیر اللہ به فی التعظیم حتی یرد علیه ان الحلف بغیر اسمه وصفاته عز وجل مکروه کما صرح به النووی فی شرح مسلم بل الظاهر من کلام مشائخنا انه کفر ان کان باعتقاد انه حلف یجب البر به وحرام ان کان بدونه کما صرح به بعض الفضلاء۔ وذکر صورة القسم علی الوجه المذکور لا بأس به ص۳۱/۱
حدیث ابوہریرہ فقال فی حلفه باللات فلیقل لا اله الا اللہ غیر اللہ کی قسم حروف قسم یا اقسم احلف کے ذریعہ بالاتفاق باطل اس لئے حانث ہونے پر کفارہ نہیں ہے اسی لئے حدیث میں کفارہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ لا اله الا اللہ کی تجدید کا حکم ہے۔ اگر غیر اللہ کی قسم تعظیم واعتقاد مذکورہ کے ساتھ ہے تو یہ کفر ہے۔ لا اله الا اللہ کے ذریعہ تجدید ایمان

کا حکم ہے۔ اگر سہواً یا بلا تعظیم و اعتقاد کے ہو تو غفلت و معصیت ہے اور لاالہ الا اللہ کہنا نیکی ہے ان الحسنات یذھبن السیئات کی وجہ سے لاالہ کا کہنا غفلت و معصیت کے کفارہ کے طور پر ہے من قال لصاحبہ تعال اقامرك فلیتصدق جوا کھیلنے کی بات زبان سے کہنا یہ معصیت ہے۔ حدیث ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدرھا مالم تعمل بہ او تتکلم بہ" زبان سے کہدینے کی وجہ سے معصیت ہوگیا اس کے کفارہ کیلئے صدقہ کا حکم ہے وان الحسنٰت کے قاعدہ سے اور اسکی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، جیسا دوسری روایت میں فلیتصدق بشئی آیا ہوا ہے

یمین اصطلاحی :۔ کسی فعل و ترک کو معلق کرنا ایسے امر پر جس کا اعتقاد کفر ہو جیسے ان فعل کذا فھو یھودی او نصرانی او مجوسی او بری من الاسلام اور اس سے قسم کھانیکا رواج ہے تو یہ حلف باللہ سے کنایہ ہے اور اس کا تعلق مستقبل سے ہو تو یمین منعقدہ کے حکم میں ہو کر حانث ہونیکی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ یہی ایک روایت امام احمد کی بھی ہے۔

اختلفت الروایات عن احمد فی الخروج عن الاسلام مثل ان یقول ھو یھودی او نصرانی ان فعل کذا او ھو بری من الاسلام ان فعل کذا فعن احمد علیہ الکفارۃ اذا حنث یروی ھذا عن عطاء وطاؤس و الحسن والشعبی والثوری واصحاب الرأی ویروی ذلك عن زید بن ثابت (المغنی) پھر زید بن ثابت سے مرفوعاً نقل کیا کہ آپ نے کفارہ کا حکم دیا۔ فقال علیہ کفارۃ الیمین۔ اور اگر اس کا تعلق ماضی سے ہے تو وہ یمین غموس ہے جس میں کفارہ نہیں ہے مگر ایسا شخص کافر ہو جائیگا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک و شافعی کے یہاں یہ یمین اصطلاحی یمین نہیں ہے اسلئے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

فمن کان حالفا فلیحلف باللہ حدیث میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر خاص لفظ اللہ مراد نہیں ہے بلکہ ذات اللہ جسکو کبھی اس کے اسم سے کبھی اس کی صفت سے ذکر کیا جاتا ہے۔ اگر اسم سے ذکر کیا جائے تو اسمائے الٰہی کی دو قسم ہے (۱) اللہ کے ساتھ خاص ہے غیر اللہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (۲) اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اللہ،

غیر اللہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے اسماء سے قسم ہو جاتی ہے۔ دوسری قسم کے اسماء اگرچہ عام ہیں لیکن جب قسم کیلئے استعمال کیا ہے تو مومن کی شان یہی ہے کہ اللہ کی قسم کھلائے جس سے متعین ہو جائے گا کہ اس سے مراد اللہ کا نام ہے اگر غیر اللہ کی نیت کیا ہے تو دیانۃً اعتبار ہو گا، قضاءً اعتبار نہیں ہو گا ظاہر کے خلاف ہونگی وجہ سے۔

صفات باری تین قسم کی ہیں (۱) خدا کے ساتھ خاص ہو (۲) خدا اور غیر خدا دونوں کی صفت ہوں اور دونوں پر اطلاق برابر ہو (۳) خدا غیر خدا دونوں کی صفت کے طور پر اطلاق ہو مگر غیر خدا کے لئے بیشتر استعمال ہے۔ پہلی دو صورت میں قسم صحیح تیسری صورت میں قسم صحیح نہیں، اگر نیت کرے گا تو صحیح۔ صفات کی یہ تقسیم ظاہر الروایت کے مطابق ہے۔ علماء ماوراء النہر کے عرف ورواج کا اعتبار کیا ہے جس صفت سے قسم کا عرف ورواج ہے اس سے قسم صحیح، جس سے عرف ورواج نہیں ہے قسم صحیح نہیں۔

وتقييد بكون الحلف بها متعارفا سواء كان صفة ذات او فعل وهو قول مشائخ ماوراء النهر ولمشائخ العراق تفسير آخر وهو ان الحلف بصفات الذات يمين لا بصفات الفعل وظاهره انه لا اعتبار عنده للعرف وعدمه والصحيح الاول والايمان مبنية على العرف ما يتعارف الناس الحلف به يكون يمينا وما لا فلا وهذا خاص بالصفات بخلاف الاسماء فانه لا يعتبر العرف فيها (شامی صـ۵۱)

باب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها ان يأتى الذى هو خير ويكفر عن يمينه

ابو موسیٰ کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا۔

نستحمله: ہم نے سواری کی درخواست کیا۔ نطلب منه ما يحملنا من الابل ويحمل اثقالنا بثلاث ذود غر الذرى۔ بخمس ذود غر الذرى۔ بثلاثة ذود بقع الذرى۔ ابتاعهن من سعد۔ ذود بفتح الذال: اونٹ۔ الذرى جمع ذروة بكسر الذال وضمها ذروة كل شئ اعلاها المراد الاسنمة کوہان۔ الغر: سفید۔ بقع ما كان فيه بياض وسواد المراد هنا البيض۔

ایک روایت میں تین اور ایک روایت میں چھ مگر دو دو ایک ساتھ تھے اسلئے
تین کہا مگر ایک روایت میں بثلاث ذود غر الذری اور ایک میں بخمس
ذود ہے۔ عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتی ہے اور علامہ سندھی نے فرمایا کہ روایت
میں اسطرح کا تفاوت ہو جاتا ہے اس سے اصل حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔
غزوۂ تبوک کے موقعہ پر حضرت ابو موسیٰ الاشعری اپنے کچھ ساتھیوں کے ساتھ آپ کی خدمت
میں گئے۔ اور سواری کی درخواست کی، آپ نے قسم کھا کر کہا کہ میں تم لوگوں کو سواری
نہیں دوں گا اور میرے پاس ہے بھی نہیں پھر آپ نے حضرت سعد سے کچھ اونٹ خریدے
اور دوسری روایت میں ہے کہ مال غنیمت کے اونٹ تھے ممکن ہے کہ مال غنیمت
کے اونٹ رہے ہوں اور آپ نے حضرت سعد سے ان کا حصہ خریدا ہو۔ ابو موسیٰ اشعری کو نبی
کریم علیہ السلام نے بلوایا اور یہ اونٹ ان کو دیا وہ لیکر گئے اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے یہ اونٹ سواری کیلئے دیا ہے۔ ابو موسیٰ اشعری کو فکر ہوئی کہ اس سے پہلے آپ سے
کہا تھا تو آپ نے دینے سے انکار کردیا تھا۔ میرے ساتھی کہیں گے کہ جھوٹ موٹ
آکر ہم سے انکار کی بات نقل کردیا تھا اسلئے انھوں نے کہا کہ کچھ لوگ میرے ساتھ
چل کر ان صحابہ سے تحقیق کرلیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منع کرنے
کی بات سنی تھی۔ میرے خاندان والوں نے کہا کہ تم سچے ہو اور ہم تم کو سچا سمجھتے ہیں لیکن
تمہاری خواہش ہے تو ہم چند آدمیوں کو بھیجدیتے ہیں چنانچہ وہ لوگ آئے اور ان
صحابہ سے تحقیق کیا جو اس موقع پر موجود تھے۔ ان لوگوں نے ابو موسیٰ کی تصدیق
کی ابو موسیٰ اشعری آپ سے اونٹ لیکر آگئے پھر ان کو خیال ہوا کہ آپ نے ہم کو نہ دینے
کی قسم کھائی تھی، شاید آپ بھول گئے ہیں اور ہم آپکی بھول سے فائدہ اٹھا کر
اونٹ لے جائیں تو اس میں برکت نہیں ہوگی لہٰذا آپ کے پاس آکر یاد دلایا
آپ نے فرمایا "ما انا حملتکم ولکن اللہ حملکم" میں نے تم لوگوں کو سواری
نہیں دیا بلکہ اللہ نے دیا ہے۔ یعنی میں نے بھول کر تم کو نہیں دیا ہے بلکہ عمداً جان بوجھ
کر دیا ہے اس لئے کہ اللہ نے مجھ کو دینے کا حکم دیا اور میرا حانث ہو جانا تو میں کسی بات
پر قسم کھالوں پھر اس سے بہتر کوئی سمجھ میں آجائے جو قسم کے خلاف ہو تو میں قسم
توڑ کر کفارہ دیدوں گا۔ ما انا حملتکم کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں نے

اپنے ذاتی مال سے نہ دینے کی قسم کھائی تھی اور جو دے رہا ہوں وہ بیت المال کا ہے اور وہ اللہ کا مال ہے اسلئے میں قسم میں حانث نہیں ہوا۔ اور اگر بالفرض حانث بھی ہو جاؤں تو بھی میری قسم تمکو دینے سے مانع نہیں ہوگی اسلئے میں کسی بات پر قسم کھالوں اور اس سے بہتر دیکھوں تو قسم توڑ کر اس کا کفارہ دیدوں گا۔ لا احلف علی یمین ثم اری خیرا منہا الا کفرت عن یمینی واتیت الذی ھو خیر اور ابو ہریرہ کی روایت میں دوسروں کو حکم دیتے ہوئے آپ نے فرمایا" من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرا منہا فلیاتہا ولیکفر عن یمینہ"

عدی ابن حاتم کی حدیث میں فلیکفرھا ولیأت الذی ھو خیر، عبدالرحمن بن سمرہ کی روایت میں فکفر عن یمینک وأت الذی ھو خیر ہے۔ یہ تمام روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کوئی گناہ پر یا مکروہ بات پر قسم کھائے یا خلاف اولیٰ بات پر قسم کھائے تو اسی کے اعتبار سے اس کو قسم توڑ دینا واجب، سنت، افضل ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے پہلے اگر کفارہ دیدیا ہے تو اس کفارہ کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن اگر قسم کھانے کے بعد اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ دے تو کفارہ ادا ہوگا یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے اور یہ مسئلہ مبنی ہے اس بات پر کہ کفارہ کے وجوب کا سبب یمین ہے یا حانث ہونا ہے۔ زیادہ تر علماء اس بات کے قائل ہیں کہ کفارہ کا سبب یمین ہے اسی لئے کفارہ کو یمین ہی کیطرف منسوب کیا جاتا ہے ذلك كفارة ايمانكم۔ اور کفارۃ الحنث نہیں کہا جاتا ہے لہٰذا قسم کھانیکے بعد کفارہ کے وجوب کا سبب پایا گیا، واجب الاداء کیلئے حانث ہونا شرط ہے جس طرح زکوٰۃ کے واجب ہونیکے لئے نصاب ضروری ہے اور واجب الاداء ہونیکے لئے حولان حول شرط ہے، حولان حول سے پہلے کوئی زکوٰۃ نکال دے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح قسم کھانیکے بعد حانث ہونے سے پہلے اس کا کفارہ جائز ہے یہ مذہب امام احمد اور امام مالک کا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ اور قول جدید میں کفارہ مالی اعتاق، اطعام وکسوہ قبل الحنث جائز ہے۔ اور روزہ جو عبادت بدنی ہے وہ مثل مذہب حنفی قبل الحنث جائز نہیں ہے۔

امام شافعی کے فرق کرنیکی وجہ یہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب الاداء میں تفریق

عبادات مالیہ میں شرعاً موجود ہے عبادات بدنیہ کے اندر تفریق کی کوئی مثال نہیں ہے۔
علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کو چھپانے والا ہوتا ہے قسم ایک جائز فعل ہے
خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر قسم کھائی ہے۔ ہاں جب حانث
ہوگا تو یہ حانث ہونا حقیقت میں گناہ ہے اسلئے کہ جب قسم کھایا تو گویا اللہ سے عہد
کیا کہ میں ایسا کروں گا اور حانث ہوکر اس عہد کو توڑ رہا ہے اس لئے یہ کفارہ اسی حنث
کے گناہ کو مٹانے کے لئے ہے۔ اور اللہ تعالٰی کا قول ذلك كفارة ايمانكم
میں اذا حنثتم محذوف ہے جیساکہ اور دوسری جگہوں پر اس طرح کا محذوف مانا
گیا ہے اور احادیث میں ان میں سے بعض میں پہلے کفارہ کا ذکر ہے اسکے بعد
حانث ہونے کا، اور کسی کے اندر پہلے حانث ہونیکا ذکر ہے اور اس کے بعد کفارہ
کا لیکن اسکو واؤ حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کو نہیں چاہتا ہے
اس لئے اس طرح کی احادیث سے کسی کا بھی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے البتہ بعض
روایات میں واؤ کی جگہ پر ثم آیا ہوا ہے لیکن ثم کی روایتیں بھی دو طرح کی ہیں مثلاً
عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت مسند احمد میں فليأت الذي هو خير
ثم ليكفر عن يمينه، اور عبدالرحمٰن بن سمرہ کی روایت ابو داؤد میں فكفر
عن يمينك ثم ائت الذي هو خير ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک
حاکم میں كفرت عن يميني ثم اتيت الذي هو خير ہے۔ جب روایتوں میں اختلاف
ہوگیا کسی میں واؤ کسی میں ثم اسی طرح کسی میں حانث ہونے کو مقدم کیا گیا،
اور کسی میں کفارہ دینے کو مقدم کیا گیا ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ یہ روایت
بالمعنی ہے اور اسی کیوجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوا اس لئے اس سے کسی کے لئے
استدلال کرنا صحیح نہیں جیساکہ اس سے پہلے شاہ ولی اللہ کا قول حجۃ اللہ البالغہ سے نقل
کیا گیا ہے یہ مسئلہ صحابۂ کرام کے درمیان مختلف فیہ تھا اور ائمہ کے درمیان
بھی مختلف ہے اور احتیاط مذہب حنفی میں ہے۔

بَابُ الْيَمِينِ عَلٰى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ

یمینك علی ما یصدقك علیه صاحبك ـ الیمین علی نیۃ المستحلف
مجازی معنی کی نیت کرنا اس وقت صحیح ہے جب اس لفظ میں گنجائش ہو اگر وہ لفظ اس کا متحمل نہیں ہے تو وہ نیت لغو ہوگی (۲) نیت نہ ہوگی تو عرفی معنی مراد ہوں گے ۔ (۳) تاویل محتمل جسکو توریہ کہا جاتا ہے نیت کی بناء پر مراد لیا جاسکتا ہے مگر اس میں تفصیل ہے ۔ حالف مظلوم ہے اور اس نے نیت محتمل اللفظ کی اس کی نیت کا اعتبار ہوگا ۔ سوید بن حنظلہ کی روایت جسکو ابوداؤد وابن ماجہ واحمد نے نقل کیا وہ لوگ نبی علیہ السلام کی خدمت میں آرہے تھے، راستہ میں کفار نے حضرت وائل کو پکڑ لیا وہ لوگ سوید کے دوستوں میں تھے اور ساتھی نے قسم کھانے میں گناہ جانا مَیں نے قسم کھا کر کہا کہ یہ میرا بھائی ہے، انھوں نے چھوڑ دیا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے تصویب فرماتے ہوئے فرمایا انت کنت ابرهم واصدقهم المسلم اخو المسلم (۲) نہ ظالم ہو نہ مظلوم تب بھی محتمل اللفظ کی نیت صحیح ہے ۔
حضرت عمرؓ کا مقولہ اما فی المعاریض مندوحۃ اور عمران بن حصین سے مرفوعاً منقول ہے کہ نبی علیہ السلام مزاح فرماتے تھے کان یمزح ولا یقول الاحقا ۔ اور مزاح یہی تھا کہ سامع کا ذہن اس کے عرفی معنی کیطرف جاتا اور آپ اس کے خلاف مراد لیتے تھے ۔ یہی تاویل ہے یہی توریہ ہے (۳) ظالم ہو اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی کے سامنے یا حکم کے سامنے اور قاضی یا حکم یمین باللہ کھلا رہا ہے اسوقت عرفی وظاہری معنی کا اعتبار ہے نیت کا اعتبار نہیں ہوگا ۔ یہی مطلب ہے حضرت ابوہریرہ کی حدیث کا الیمین علی نیۃ المستحلف ای القاضی والمدعی والخصم علی ما یصدقك علیه صاحبك میں صاحب سے مراد خصم وقاضی ہے لیکن اگر یمین بالطلاق یا بالعتاق کھلاتا ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں ہے لہٰذا حالف مظلوم ہوگا اس وقت اس کی نیت کا اعتبار ہوگا ۔

باب الاستثناء فی الیمین

ابوہریرہ کی حدیث حضرت سلیمان کے قصے میں لا طوفن اللیلۃ علی سبعین امرأۃ علی تسعین امرأۃ کان لسلیمان ستون امرأۃ اور بعض کتابوں میں تسع وتسعون اور کسی میں مأۃ وارد ہے۔ عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتی ہے اس لئے تعارض نہیں ہے پھر یہ اختلاف اصل حدیث میں اثر انداز نہیں ہے۔ طاف اطاف لغتان فصیحتان بمعنی دار حولہ وتکرر علیہ یہاں جماع مراد ہے۔

کلھا تاتی بفارس یقاتل فی سبیل اللہ حضرت سلیمان نے یہ بطور تمنا کے فرمایا یہ تمنا خیر کی تھی، غرض دنیا کیلئے نہ تھی اس لئے بطور جزم فرمایا۔

فقال لہ صاحبہ وفی روایۃ فقال صاحبہ او الملك صاحب سے مراد ملک و فرشتہ ہی ہے اس لئے کہ بعض روایت میں بالجزم فقال لہ الملك آیا ہوا ہے فلم یقل یعنی زبان سے نہیں کہا، یہ مطلب نہیں کہ خدا کے حوالہ کرنے سے انکار کیا بلکہ وہ تو ان کے دل میں تھا مگر کہنے کے باوجود بھول گئے یا بھلا دیئے گئے۔

آپ کا قول ولو قال ان شاء اللہ لم یحنث وکان درکا لہ فی حاجتہ اس روایت میں حضرت سلیمان کا جملہ لا طوفن منقول ہے۔ لام جواب قسم ہے قسم محذوف ہے اگر قسم محذوف ہو تو یمین کا انعقاد نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہی کہا جائیگا کہ قسم مذکور تھی راوی نے ذکر نہیں کیا۔ لم یحنث کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر حضرت سلیمان انشاء اللہ زبان سے کہدیتے تو ایسی اولاد نہ ہونیکی وجہ سے حانث نہ ہوتے اور درکا لہ فی حاجتہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالے انکی تمنا کے مطابق اتنی اولاد اس طرح کی عطا فرماتا۔ یہ بات آپ نے بذریعۂ وحی فرمایا ورنہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب انشاء اللہ کہا جائے تو وہ چیز ہو جائے جیسا کہ موسیٰ اور خضر کے قصہ میں ہوا۔ اگر اس لم یحنث کا یہ مطلب لیا جائے کہ اگر انشاء اللہ کہدیتے تو اس طرح کی اولاد اللہ تعالیٰ عنایت کرتے تو یہ معنی کان درکا لہ فی حاجتہ سے ادا کیا جا رہا ہے تکرار لازم آئیگا۔ پہلے مطلب کی بنا پر عنوان لگایا ہے باب الاستثناء بالیمین اور امام مسلم کا یہاں پر لانا بھی اسی غرض کیلئے ہے۔

ابوہریرہ کی حدیث مرفوعًا مَنْ حلف فقال ان شاء الله لم يحنث رواہ احمد والترمذی وعن ابن عمر من حلف فاستثنىٰ فان شاءَ مضٰى وان شاءَ ترك غير حنث۔

یہ سب روایات دلیل ہیں کہ اگر قسم کے ساتھ ان شاء اللہ متصلاً کہا جائے تو یمین منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اگر سانس ٹوٹ جائے یا چھینک وغیرہ کیوجہ سے وقفہ ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی مذہب جمہور علماء کا ہے۔ بعض علماء نے مجلس میں یا جب تک دوسری بات شروع نہ کردے انشاء اللہ کہنے کو قسم کے ساتھ متصل مان لیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اس حدیث ابوہریرہ سے ہے جس میں فرشتہ نے ان سے انشاء اللہ کہنے کو کہا تھا۔ امام نووی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ فرشتہ نے اثناءِ قسم یہ بات کہی ہو، دوسری بات یہ ہے کہ انشاء اللہ کہنا دو طرح سے ہوتا ہے برکت کیلئے اور دوسرے تعلیق کیلئے۔ تعلیق کی صورت میں قسم منعقد نہیں ہوتی ہے۔ فرشتہ نے قسم کو غیر منعقد بنانے کے لئے نہیں بلکہ برکت کیلئے انشاء اللہ کہنے کی تلقین کی ہو۔ اگر تعلیق فصل کے ساتھ جائز ہو جیسا کہ ابن عباس سے نقل کیا جاتا ہے تو پھر کفارہ کی کبھی ضرورت نہیں واقع ہوگی حالانکہ ماقبل کی احادیث میں فرمایا گیا کہ کسی بات پر قسم کھانے کے بعد وہ خلاف معلوم ہو تو قسم توڑ کر اس کو کرلو اور کفارہ دو۔ یہ نہیں فرمایا گیا کہ انشاء اللہ کہو۔ پھر ابن عباس سے ایک روایت منقول ہے کہ اذكر ربك اذا نسيت کہ استثناء بھول گئے تو جب یاد آئے تو یہ کہہ لو۔ یہ آپ کے ساتھ خاص ہے، دوسرے کیلئے استثناء متصلاً ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ابن عباس اسکو عام جانتے تھے پھر اس کو آپ کے ساتھ مخصوص کہنے لگے۔ یا کہا جائے کہ تبرک کے طور پر کہنے کے لئے ہے اور اس کا کوئی وقت نہیں ہے جب یاد آجائے اور تعلیق یمین سے متصل ہونا ضروری ہے اگر تبرک کیلئے متصلاً انشاء اللہ کہا تو جن لوگوں کے یہاں یمین کیلئے قصد شرط ہے انشاء اللہ کہنے کیلئے بھی قصد تعلیق شرط ہے۔ اگر بلا قصد تعلیق ہے تو یمین منعقد ہوجائے گی۔ احناف کے یہاں یمین میں قصد شرط نہیں ہے تو تعلیق کے لئے اس کا قصد ضروری نہیں ہے۔ اس صورت میں بھی یمین معلق ہوجائے گی۔

انشاء اللہ کے ذریعہ یمین باللہ میں تعلیق بالاتفاق صحیح ہے اور یمین بالطلاق وغیرہ میں بھی احناف وشوافع کے یہاں تعلیق صحیح ہے۔ اور امام مالک اور ایک روایت امام احمد کی اس میں تعلیق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ استثناء کا حکم یمین باللہ میں وارد ہے۔ لوقال ان شاء الله لم یحنث اس حدیث میں آپ نے لوکو استعمال کیا ہے، ایک روایت میں آپ نے لوکو استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے ایاك ولو فانها تفتح عمل الشیطان، مسلم شریف میں ہے ان اصابك شئ فلا تقل لو انی فعلت کذا لکان کذا ولکن قل قدر وما شاء فعل۔ نبی علیہ السلام کا بہت سے مقامات پر لوکا استعمال کرنا ثابت ہے۔ علماء نے فرمایا ہے موقع موقع کی بات ہے ایک موقع پر ممنوع دوسرے موقع پر جائز۔ اگر ماضی پر محض حسرت کیلئے اور اسباب عادیہ پر پورے اعتماد کی بنیاد پر ہو اور تقدیر سابق سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو تو ممنوع ہے ورنہ جائز ہے۔ امام نووی بعض علماء سے نقل کرتے ہیں هذا اذا قاله على جهة الحتم والقطع بالغيب من غير ذكر مشيئة الله والنظر الى السابق القدر واما من قال على وجه التسليم فلا كراهة فيه القينا على كرسيه جسداً آیت قرآنی کی بعض لوگوں نے اس حدیث سے تفسیر کی ہے مگر اس حدیث میں اس آیت کیطرف کوئی اشارہ موجود نہیں ہے اسلئے بہتر یہ ہے کہ آیت کو مبہم رکھا جائے۔

باب النهي عن الاصرار على اليمين فيما يتاذى به اهل الحالف عما ليس بحرام لان يلج احدكم بيمينه في اهله آثم له عند الله من ان يعطي كفارته

آدمی کی قسم سے گھر والے یا اور کوئی ضرر و تکلیف میں ہو تو محلوف علیہ معصیت نہ ہو تو قسم توڑ دینا چاہئے اور حانث ہونے میں کوئی گناہ نہیں ہے مگر آثم اسم تفضیل کا تقاضہ ہے کہ قسم برقرار رہنے میں بھی گناہ ہے توڑ کر کفارہ دینے میں بھی گناہ۔ مگر قسم پر اصرار اس میں زیادہ گناہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قول بطور فرض

تقدیر کے ہے یا حالف کے گمان کے مطابق ہے کہ وہ توڑنے میں گناہ سمجھتا ہے۔
اگر محلوف علیہ حرام ہے تو قسم توڑنا واجب ہے اور اس پر قسم کھانا حرام ہے۔
اگر محلوف علیہ ترک استحباب پر ہے تو قسم توڑنا مستحب ہے۔ لا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم ان تبرّوا وتتقوا۔ وھو ان یحلف باللہ ان لا یفعل برّا ولا تقوی ولا یصلح بین الناس ثم یمتنع من فعلہ لیبر فی یمینہ ولا یحنث فنھوا عن المضی فیھا

بابُ نذر الکافر وما یفعل فیہ اذا اسلم

ابن عمر کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا ہے کہ جب آنحضورؐ طائف سے واپس آکر مقام جعرانہ میں قیام فرما تھے تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ میں نے زمانۂ کفر میں مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مان رکھی تھی، کسی روایت میں جعل یومًا اور کسی میں نذر اعتکاف لیلۃ، کسی میں نذر اعتکاف یوم اور ابو داؤد میں ہے جعل علیہ ان یعتکف فی الجاھلیۃ یومًا ولیلۃ عند الکعبۃ فسأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اعتکف وصم وفی روایۃ الدارقطنی فامرہ ان یصوم وفیہ عبد اللہ بن بدیل بن ورقاء الخزاعی تفردبہ وھو ضعیف لان الثقات من اصحاب عمرو لم یذکروا فیہ الصوم منھم ابن جریج وابن عیینۃ وحماد بن سلمۃ وحماد بن زید قال ابن معین صالح وذکرہ ابن حبان فی الثقات

احادیث میں جمع کی یہی صورت ہے کہ انھوں نے ایک دن و رات کے اعتکاف کی نذر مانی تھی۔ (۱) نذر کے منعقد ہونے کے لئے جمہور علماء کے یہاں اسلام شرط ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے انما النذر ما ابتغی بہ وجہ اللہ اور کافر کا کوئی فعل تقرب الی اللہ کا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ میں نے اتنی اتنی قسمیں کھا رکھی تھیں، اور اپنے دونوں ہاتھ کی انگلیوں کو جمع کر کے کہا کہ میں آپ کے پاس نہیں آؤں گا اور آپ کے دین کو قبول نہیں کروں گا اب آیا ہوں۔ آپ نے ان کی قسم کے کفارہ کا حکم نہیں دیا۔ جب

نذر منعقد نہ ہوئی ادا واجب نہ ہوئی اسلئے یہ امر بطور استحباب ہے اس لئے کہ عمر اب چاہتے تھے کہ زمانۂ کفر میں ایک نذر مانی تھی اسوقت میں یہ نیکی نہ کرسکے اب چاہتا ہوں کہ اس کے بدلہ میں نیکی کروں تو آپ نے بطور استحباب حکم دیا۔ حدیث من نذر ان یطیعہ اللہ فلیطعہ کیوجہ سے امام احمد کی ایک روایت اور بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ حالت کفر میں نذر صحیح ہے بعد اسلام اسکو پورا کرنا ضروری ہے اور اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے امر فرمایا اوف بنذرك مگر جواب تو سوال کے مطابق ہوتا ہے انھوں نے صحت کو پوچھا تھا اسکو نہیں پوچھا تھا کہ ایا میرے ذمہ واجب ہے یا نہیں؟

(۲) دوسرا مسئلہ اگر عبادت کی ادائیگی کو کسی مکان یا زمان کی قید سے مقید کیا ہے تو نذر زمان و مکان کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگی دوسرے مکان میں دوسرے زمان میں ادا کرنے سے نذر ادا ہو جائیگی۔ دیگر ائمہ کے یہاں مکان و زمان اگر افضل ہوں تو اس زمان و مکان کے ساتھ مقید ہوگی اور امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے ان لوگوں کا استدلال حضرت عمر کی نذر سے ہے مگر اس سے استدلال تام نہیں ہے۔ اسلئے کہ ان لوگوں کے یہاں یہ حکم استحباب کے طور پر ہے۔ حضرت جابر کی حدیث جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ آپ کیلئے مکہ کو فتح کردیگا تو بیت المقدس میں دو رکعت نماز پڑھوں گا۔ آپ نے فرمایا کہ یہاں پڑھ لو۔ اس نے پھر دوبارہ کہا تو فرمایا جیسے چاہو کرلو۔ بیت المقدس سے زیادہ ثواب مکہ میں ہے۔ تو یہ ثواب نوافل میں نہیں ہے بلکہ فرائض میں ہے اور نذر میں جو نماز ہوتی ہے وہ نوافل کے قبیل سے ہے اس لئے سب جگہ برابر ہے۔

(۳) اعتکاف بغیر صوم کے صحیح ہے یا نہیں؟ علماء حنفیہ کے یہاں اعتکافِ منذور بغیر صوم کے صحیح نہیں ہے۔ ابو داؤد کی روایت احناف کی دلیل ہے۔

(۴) حضرت ابن عمر نے نبی علیہ السلام کے جعرانہ سے عمرہ کرنیکی نفی فرمائی ہے مگر یہ ان کا قول اپنے علم کی بنیاد پر ہے، محرش کعبی کی روایت میں ہے کہ راتوں رات آپ گئے اور عمرہ کیا اور راتوں رات لوٹ آئے جسکی وجہ سے حضرت ابن عمر اور بعض دوسرے صحابہ کو آپ کا عمرہ کرنا معلوم نہ ہوسکا، اور نفی و اثبات میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح ہوتی ہے۔

صحبۃ الممالیک

اسلام میں غلامی

ہر انسان کو ایک مقررہ عمر میں ایک طرح کا حق حاصل ہوتا ہے (جسکو ولایت کہا جاتا ہے) جسکی وجہ سے اپنے یا دوسروں پر تسلط و تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس حق کیوجہ سے اموال میں تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے۔ غلامی میں وہی حق سلب ہوکر اس کے جملہ حقوق مالک کو حاصل ہو جائے جس سے وہ شخص مملوک و غلام کہلاتا ہے۔

زمانۂ قدیم سے غلام بنانے کا رواج تھا اور غلام بنانے کی مختلف صورتیں دنیا میں رائج تھیں (۱) جنگ کے موقع پر مردوں بچوں عورتوں کو گرفتار کیا جاتا اور انکو غلام و باندی بنا کر رکھا جاتا تھا (۲) ڈاکہ ڈال کر گرفتار کرلیا جاتا اور ان کو غلام بنالیا جاتا تھا (۳) بچوں کو چرالیا جاتا اور انکو غلام بنالیا جاتا تھا (۴) مقروض ومدیون سے جب ادائیگی قرض کی کوئی صورت نہیں ہوتی تو اس کے دین کے بدلہ میں غلام بنالیا جاتا تھا (۵) حکمائے یونان نے انسانی طبقات کو دو حصہ میں تقسیم کر رکھا تھا ایک حکومت کرنیوالے، دوسرے جن پر حکومت کی جائے جس طرح ملک کا ایک مختار کل ہوتا ہے تمام اہل ملک اس کے محکوم ہیں اسی طرح انفرادی طور پر ایک فرد ایک شخص کا محکوم ملکیت کا رنگ لئے ہو یہ بھی تمدنی اعتبار سے ضروری ہے تاکہ اہل دماغ جسمانی محنت سے محفوظ رہ کر اعلیٰ دماغ حاصل کرسکیں۔ دوسرا طبقہ صرف کام کرنے کیلئے ہو، غور وفکر و سوچنے کیلئے دوسرے افراد ہوں۔

اسلام کی اصلاحات

اسلام نے غلامی کی ایک قسم کے سوا بقیہ قسموں کو یک لخت ختم کردیا اور صرف ایک قسم کی غلامی جو جنگ کے نتیجہ میں ہوتی ہے اس کو باقی رکھا مگر اس کی ایسی اصلاح کردی ہے اور غلاموں کو اتنے حقوق دیئے کہ آزاد لوگوں کے قریب قریب ہو گئے پھر آزاد کرنیکی اس قدر ترغیب دی اور غلاموں کے آزاد کرنیکے اتنے مواقع بتلائے کہ آہستہ آہستہ غلاموں کی تعداد کم سے کم رہ گئی۔ قرآن میں کہیں بھی صراحت کے ساتھ غلام بنانے کا ذکر

نہیں کیا گیا اسیرانِ جنگ کا تذکرہ ہے آیت ما کان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ غلبہ حاصل کرنے سے پہلے مسلمانوں کو فدیہ لیکر یا بغیر فدیہ کے رہا کرنے کے چکر میں نہیں پڑنا چاہئے لیکن اگر مسلمان فتحیاب ہو جائیں تو کیا کریں آیت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ سورۂ محمد حتی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء اس میں دو طرح کے معاملہ کا ذکر ہے مگر حصر نہیں ہے کہ بس یہی دو طریقہ ہے۔ اسلئے کہ کوئی کلمہ حصر کا نہیں ہے۔ اما حصر کیلئے نہیں آتا ہے دوسرا اور بھی طریقہ وہ معروف و مشہور تھا اس لئے اسکو ذکر نہیں کیا اور یہ دو طریقہ ایسا تھا جسکے بارے میں شبہ پایا جاتا تھا یعنی قتل و غلام بنائے جائیں اس کا رواج عام تھا جسکی وجہ سے اس کے بارے میں کوئی شبہ نہیں تھا۔ یا دو کو اس لئے ذکر کیا کہ اس کا ہر قیدی کے ساتھ معاملہ کیا جاسکتا تھا بخلاف استرقاق کے کہ ہر قیدی کیساتھ یہ معاملہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ امام رازی کہتے ہیں ھذا ارشاد فذکر الامر العام الجائز فی سائر الاجناس والاسترقاق غیر جائز فی العرب فان النبی صلے اللہ علیہ وسلم معھم فلم یذکر الاسترقاق واما القتل فان الظاھر فی المثخن الازمان ولان القتل ذکرہ بقولہ فضرب الرقاب فلم یبق الا الامران صفحہ ۵۔ پھر فاما منا بعد میں من میں استرقاق داخل ہے اسی لئے علامہ زمخشری کہتے ہیں یجوز ان یراد بالمن ان یمن علیھم بترک القتل۔

ہربرٹ کا مقولہ ہے اپنے دشمنوں کو ختم کرنے کے بجائے اپنا غلام بنالیا تو ان کو زندہ چھوڑ دینا ہی ترقی کیطرف ایک قدم ہے غلامی خواہ کتنی بری ہو تاہم وہ اضافی طور پر اچھی ہے (اسلام میں غلامی کی حقیقت)

اسلام نے یک لخت غلامی کو ختم نہیں کیا اسلئے کہ اس عہد میں غلام بنانے کا رواج تھا اگر اسلام اس کو ختم کر دیتا تو مسلمانوں کو سخت نقصان پہونچتا۔

لڑائی میں جو مسلمان کافروں کے ہاتھ گرفتار ہوتے غلام بنالئے جاتے اسکے برخلاف جو کافر مسلمانوں کے یہاں قیدی ہوتے انکو رہا کیا جاتا تو مسلمانوں کی قوت کم ہوتی، دشمنوں کی طاقت زیادہ ہوتی پھر جنگ میں گرفتار ہونیوالوں کے ساتھ عقلاً یا تو قتل کا معاملہ کیا جاتا یا فدیہ بغیر فدیہ کے رہا کر دیا جاتا (۳) قید خانہ میں رکھا جاتا یا کسی

جزیرہ میں الگ تھلگ نظر بند کر دیا جاتا جس سے خواہ مخواہ حکومت پر ان کے اخراجات کا بہت بڑا بوجھ پڑتا پھر ان میں کتنے عالی دماغ ہوں گے جو بحالت آزادی مفید خدمات انجام دے سکتے تھے پوری قوم اس فائدہ سے محروم ہو جاتی اسلئے اس کے مقابلے میں استرقاق زیادہ بہتر طریقہ ہے کہ افراد پر ان کے اخراجات منقسم ہو گئے اور انکی صلاحیت سے پوری قوم نے فائدہ اٹھایا۔ اور اسلام میں موالی و غلاموں نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں وہ کسی سے مخفی نہیں ہیں۔

جنگ میں بے شمار مرد قتل ہوئے ہیں ان کے بچوں عورتوں کی خورد و نوش کا کوئی انتظام نہ ہو تو فاقہ کشی کی مصیبت کے ساتھ ساتھ اگر نہ ہوا اسی طرح ان کی اخلاقی نگرانی کا انتظام نہ ہو تو فاقہ کشی کی مصیبت کے ساتھ ساتھ بداخلاقی کا سیلاب بھی آ جائیگا جیسا جنگ عظیم کے بعد انگلستان و جرمن میں آیا اس مسئلہ کے حل کے طور پر اسلام نے استرقاق کو باقی رکھتے ہوئے اس میں اصلاح کی تاکہ کم سے کم غلام ہوں غلاموں کے آزاد کرنیکی ترغیب اور اس کے ثواب کو بیان کیا اور معمولی معمولی باتوں پر غلام آزاد کرنیکا حکم دیا، مختلف مواقع میں غلام آزاد کرنیکا حکم دیا اور جو غلام باقی رہیں انکے ساتھ اچھا برتاؤ کرنیکا حکم دیا ان کے حقوق مقرر کرکے ان حقوق کی نگہداشت کی۔ اور مسلمانوں نے کتنے ذوق و شوق سے اس پر عمل کیا۔ اس کا مختصر نمونہ ان احادیث میں موجود ہے مسلمانوں نے کتنے غلاموں کو آزاد کیا اس کی تفصیل کیلئے ایک دفتر چاہیئے۔

نواب صدیق حسن خانصاحب نے "النجم الوہاج" سے نمونہ کے طور پر چند صحابہ کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد کو ذکر کیا اسکو نقل کیا جاتا ہے تاکہ اس سے اندازہ لگایا جاسکے کہ کس قدر اس پر عمل ہوا۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد تریسٹھ ۶۳، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انہتر ۶۹، حضرت عباس کے ستر ۷۰، حضرت حکیم بن حزام کے سو ۱۰۰، حضرت عثمانؓ کو جب باغیوں نے محاصرہ کیا اس وقت انکے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد بیس ۲۰، ابن عمر کے ایک ہزار ۱۰۰۰، ذوالکلاع حمیری نے ایک دن میں آٹھ ہزار ۸۰۰۰، عبدالرحمٰن بن عوف نے تیس ہزار ۳۰۰۰۰ آزاد کئے۔

باب الاعتاق علی من ضرب عبدہ

ابن عمر کی روایت | ابن عمر نے اپنے غلام کو مار دیا تھا اور یہ مارنا تادیبًا تھا اور

مار کا اثر پیٹھ پر ظاہر ہو گیا تھا۔ تو انھوں نے کفارہ کے طور پر اسکو آزاد کر دیا اور کہا کہ اس تنکے کے برابر بھی مجھ کو ثواب نہیں ملے گا مالیسوی بروزن بخشی، دوسرے نسخہ میں مایساوی باب مفاعلۃ سے یہی زیادہ صحیح ہے۔ الا انی سمعت یعنے لیس لی فیھا من اجر الا اجر الکفارۃ۔ یہ استثناء منقطع ہے۔ اگر متصل ہو تو ما اعتقتہ الا انی سمعت ہو گا۔ مَن ضرب غلاماً لہ حداً لم یاتہ او لطمہ فان کفارتہ ان یعتق حد سے مراد جرم ہے یعنی بلا وجہ مارنے پر یہ حکم ہے۔ تادیب و تعلیم کیلئے مارا تو اسمیں داخل نہیں ہے او لطمہ فان کفارتہ ان یعتق، بلا وجہ معمولی طور پر مارنے سے۔ جمہور علماء کے نزدیک مالک کو آزاد کرنا واجب ولازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم بطور استحباب کے ہے اس گناہ کے کفارہ کیلئے۔ ہاں اگر زیادہ مارا کوئی عضو خراب کر دیا ہے یا کاٹ دیا ہے تو امام مالک وغیرہ کا قول ہے کہ آزاد کرنا واجب ہے۔ اگر آزاد نہیں کرتا تو حاکم اسکو آزاد کرے گا اور بعض موالک کا کہنا ہے کہ اس فعل سے وہ غلام از خود آزاد ہو گا۔ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے کہ مالک نے اپنے غلام کے ذکر کو کاٹ دیا تھا آپ نے اس کے مالک کو بلایا وہ آیا نہیں تو آپ نے فرمایا اذھب انت حر (ابوداؤد) مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عمر کے زمانہ میں ایک جاریہ آئی اور کہا کہ اس کے مالک نے اسکو داغ دیا ہے۔ حضرت عمر نے اسکو آزاد کر دیا۔ جمہور علماء کے نزدیک تعزیر کے طور پر امام ایسا کر سکتا ہے۔ اما علمت ان الصورۃ محرمۃ۔ محرمۃ کے معنیٰ ذات حرمۃ کے ہے یا محرم بمعنیٰ حرام وممنوع یعنی ضرب علی الصورۃ حرام ہے جیسا دوسری حدیث میں ہے۔ اذا ضرب احدکم العبد فلیجتنب الوجہ۔

باب التغلیظ علی من قذف مملوکہ بالزنا

جو کوئی اپنے مملوک کو زنا کی تہمت لگائے اور واقع میں وہ اس کا مرتکب نہیں تھا تو قیامت میں اس کو حد لگائی جائے گی اس لئے کہ آخرت میں حر وغلام سب برابر ہیں البتہ دنیا میں حد قذف لگائے جانے کیلئے حریت شرط ہے۔ لہٰذا حد قذف نہیں لگے گی مگر تہمت لگانے والے کو حاکم تعزیر کرے گا۔

نبیّ التوبۃ :۔ آنحضورؐ کا لقب ہے۔ اگلی امتوں میں بہت سے گناہوں کا توبہ اپنے نفس کو قتل کرنا تھا۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کیوجہ سے انکی امت کیلئے قول و اعتقاد سے بھی توبہ قبول ہو جاتی ہے یعنی توبہ کی قبولیت کے اسباب اور انبیاء کے اعتبار سے آپ کے لئے زیادہ ہیں جس کیوجہ سے آپکا لقب نبی التوبہ ہوا یا توبہ سے مراد کفر سے توبہ کرنا اور اسلام قبول کرنا۔ آپ کے ہاتھوں جس قدر لوگوں نے کفر سے توبہ اور اسلام قبول کیا کسی نبی کے ہاتھوں ایسا نہیں ہوا جسکی وجہ سے نبی التوبہ کہا گیا۔

ابوذر غفاریؓ کی روایت حضرت عثمان کی خلافت کے زمانہ میں حضرت ابوذر غفاری مقام ربذہ میں مقیم تھے علیہ برد وعلیٰ خادمہ مثلہٗ، دوسری روایت میں ہے علیہ حلۃ وعلیٰ غلامہ مثلھا۔ حلہ دو عدد کپڑے پر بولا جاتا ہے ایک عدد کپڑے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ ابوذر غفاریؓ پر ایک عمدہ چادر اور ایک پرانی چادر اسی طرح کی ____ ان کے غلام پر بھی دو قسم کی چادریں رہی ہوں گی۔ کہنے والے نے کہا کہ آپ غلام کی اچھی چادر لے لیتے اور اپنی پرانی چادر دیدیتے تو آپ کا حلہ عمدہ ہو جاتا، لو جمعت بینھما لکان حُلۃ میں تنوین تعظیم کی ہے تو انھوں نے قصہ بیان کیا کہ ایک شخص سے میری تکرار ہو گئی (یعنی حضرت بلال سے) تو میں نے اسکی ماں سے عار دلایا یعنی ابن السوداء کہا تو حضرت بلال نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کر دی تو آپ نے فرمایا: ابوذر! تمہارے اندر کفر کی بات پائی جاتی ہے۔ جاہلیت کا اطلاق قبل الاسلام زمانہ پر ہوتا ہے۔ خصلتِ جاہلیہ سے کافرانہ خصلت مراد ہے۔

امام بخاریؒ نے کفر دون کفر کے تحت ذکر کیا ہے کہ کفر کلی مشکک ہے اس کا کوئی فرد ضعیف، کوئی کفر مذہب سے خارج کرنیوالا ہے اور کوئی مذہب سے خارج نہیں کرتا۔ ابوذر غفاری کو مذہب سے خارج کرنیکی کس میں جرأت ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا جاہلیت سے حماقت مراد ہے۔ جیسے الا لایجھلن احد علینا میں حماقت مراد ہے۔ ابوذر غفاری نے کہا کہ یہ تو ہوتا رہتا ہے۔

جب کوئی کسی کو برا بھلا کہتا ہے تو لوگ اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہدیتے ہیں یعنی ابوذرؓ نے اسکو کوئی منکر بات نہیں سمجھا۔ آپ نے فرمایا یہ جاہلانہ اور

کافرانہ بات ہے۔ جو برا بھلا کہے اس سے اسی کے بقدر بدلہ لینا صحیح ہے اس کے ماں باپ کو چھیڑنا جائز نہیں یہ تو ظلم ہے۔ آپ نے فرمایا انك امرأ فيك جاهلية۔ ابوذر نے کہا کہ اتنے کبیر السن ہونیکے باوجود میرے اندر یہ بات ہے، آپ نے فرمایا کہ ہاں۔ انکو تعجب ہوا کہ اتنی عمر ہونیکے باوجود کیسے یہ بات مجھ سے مخفی رہ گئی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: هم اخوانكم غلام تمہارے بھائی ہیں، تمہاری طرح انسان ہیں یہ تو قسمت کی بات ہے کہ اللہ نے انکو تمہارے ماتحت کردیا فاطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون جو خود کھاؤ اسی طرح غلام کو کھلاؤ، جو خود پہنو غلام کو پہناؤ جس سے بظاہر مساوات کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ مگر علماء نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے البتہ مواساۃ ضروری ہے۔ ابوہریرہ کی حدیث میں للمملوك طعامه وكسوته یعنی عرف کے مطابق پیٹ بھر کھانا واجب ولازم ہے اس سے زیادہ مستحب۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجرت اتنی لازم وضروری ہے جو اس کے کھانے کپڑے ضروریات زندگی کے لئے عرف وعادت کے مطابق کافی ہو۔ اگر کوئی اس سے کم مقدار دے رہا ہے تو حکومت کو دخل دینا چاہئے یا اس کا نظم کرنا چاہئے۔

ابن عمر اور ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ غلام جب مولیٰ کا خیرخواہ اور اسکے حقوق ادا کرتا ہو اور خدا کے حقوق بھی ادا کرتا ہو فله اجره مرتين اسکو دوہرا اجر ہے۔ بعض لوگوں نے کہا اس پر دو فریضہ عائد ہوا اپنے مالک اور خدا کی اطاعت کا آزاد لوگ ان کے ذمہ ایک ہی فرض ہے اس لئے اسکو دو ثواب ملے گا۔ پھر انھیں لوگوں کی کیا خصوصیت جو کوئی دو فریضہ ادا کرے گا اسکو دوہرا ثواب ملے گا، اسلئے کہا جائیگا کہ انکو ہر عمل پر دوہرا ثواب ملے گا البتہ باعتبار کیفیت فرق کیا جا سکتا ہے حضرت ابوہریرہ نے حج نفل ادا نہیں کیا جب تک انکی ماں کا انتقال نہیں ہوا ورنہ انھوں نے حج فرض نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ کرلیا تھا، حج نفل بلا اذن والدین جائز نہیں۔ حج فرض اگر والدین لڑکوں کے محتاج ہوں اور کوئی خدمت والا نہیں مل رہا ہے تو لڑکے کو حج فرض ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

کعب احبار کا مقولہ ہے ليس عليه حساب ولا على مومن مزهد غلام مال کا مالک نہیں ہے، اسی طرح مومن زاہد قلیل المال ہے اس لئے مال کا حساب کتاب

ان سے متعلق نہیں ہوگا دیگر امور میں ان سے بھی حساب ہوگا۔

ابن عمرؓ کی حدیث من اعتق شرکاً لہ فی عبد فکان لہ مال یبلغ ثمن العبد قُوِّم علیہ قیمۃ العبد فاعطی شرکاءہم حصصہم وعتق علیہ العبد والا فقد عتق منہ ما عتق میں شرکا نصیبا شقیص اور بعض میں شقص نصف اور نصیف، ایک طرح سے سب کا مفہوم ایک ہی ہے، حصہ کے معنی میں ہے۔ یہ سب روایتیں کتاب العتق میں گذر چکی ہیں، اسی لئے امام نووی نے اعتراض کیا ہے کہ امام مسلم نے اپنی عادت کے خلاف بلاوجہ اسکو مکرر ذکر کیا ہے۔

عتق میں تجزّی امام صاحب کے نزدیک عتق میں تجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً تجزی نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جب معتق دوسروں کے حصص آزاد کرنے پر قادر ہو تو تجزی نہیں ہوتی ہے اور اگر قادر نہ ہو تو تجزی ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ کی دلیل اسمٰعیل بن امیہ عن ابیہ عن جدہ کی روایت مرسلاً میں ان کے دادا کہتے ہیں کہ ان کا ایک غلام تھا انکے والد نے آدھا آزاد کر دیا تھا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور صورتحال بیان کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اپنی آزادی کے حصے میں آزاد رہو اور غلامی کے حصے میں غلام رہوگے، چنانچہ وہ مرتے دم تک اس پر عمل کرتے رہے۔ اسی طرح طبرانی کی ایک روایت ہے کہ سعید بن العاص کا ایک غلام تھا انکی اولاد نے اپنے اپنے حصہ کو آزاد کر دیا صرف ایک نے آزاد نہیں کیا اس نے اپنا حصہ نبی کریم علیہ السلام کو دیدیا، آپ نے اس حصہ کو آزاد کر دیا۔ ابن عمرؓ کی روایت عتق منہ ما عتق یہ روایت بھی تجزی پر دلالت کرتی ہے، صاحبین عتق میں تجزی کے قائل نہیں ان کا استدلال ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے من اعتق شقصا لہ فی عبد فخلاصہ فی مالہ ان کان لہ مالٌ فان لم یکن لہ مالٌ استسعی العبدُ غیر مشقوق علیہ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ کل غلام آزاد ہوگیا اور معتق کو شرکاء کے حصہ کے ضمان کی ادائیگی پر مجبور کیا جائیگا اگر اس کے پاس مال ہے۔ اگر اس کے پاس مال نہیں ہے تو غلام کی سعی سے اس کی تلافی کی جائے گی اور غلام کو سعی پر مجبور کیا جائے گا۔ اور ابن عمر کی حدیث سالم عن ابن عمر کی روایت میں صرف

ایک شکل کو بیان کیا ہے کہ آزاد کرنیوالا مالدار ہو تو دوسرے کے حصہ کی قیمت لگائی
جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا فان کان موسرا یقوم علیہ قیمۃ لاوکس
ولا شطط ثم یعتق اور دوسری روایت میں ہے عتق منہ ما بقی فی مالہ اذا
کان لہ ما یبلغ ثمن العبد اگر معتق تنگدست ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ سالم عن
ابن عمر کی روایت میں موجود نہیں ہے۔ نافع عن ابن عمر کی روایت میں امام مالک
کے واسطہ سے والا فقد عتق منہ ما عتق ہے۔ اسی طرح عبیداللہ عن نافع کی
روایت میں بھی عتق منہ ما عتق ہے اسی طرح ایوب اور یحیی بن سعید کی روایت
میں عتق منہ ما عتق ہے مگر انھوں نے کہا کہ لا ندری اھو شئ فی الحدیث
او قالہ نافع من قبلہ اور اسامہ بن زید اسمٰعیل بن امیہ ابن ابی زید، حماد بن زید
لیث بن سعد ان لوگوں کی روایت میں وان لم یکن لہ مال فقد عتق ما عتق
مذکور ہی نہیں ہے۔ ایوب، یحیی بن سعید ایک زائد بات بیان کر رہے ہیں کہ نافع نے
کبھی اس جملہ کو کہا اور کبھی نہیں کہا۔ اور ان کا غالب گمان ہے کہ نافع اپنے طور سے
کہتے تھے اس کی وجہ سے یہ ٹکڑا مدرج ہوگا۔ امام مالک اور عبیداللہ کو حفظ کی بنیاد
پر ان لوگوں پر تقدم حاصل ہے مگر ترجیح اسوقت دی جاتی جب ان کے بیان میں اختلاف
ہوتا۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں سعید بن عروبہ کی روایت میں سعایہ کا ذکر ہے۔
قتادہ کے شاگردوں میں شعبہ سعایہ کی بات نقل نہیں کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کے
شاگردوں میں ہشام یہ بھی سعی کی بات نقل نہیں کرتے ہیں اور قتادہ کے شاگردوں
میں ہمام یہ جب نقل کرتے ہیں تو قتادہ کا قول نقل کرتے ہیں اس لئے امام احمد نے
سعید بن عروبہ کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ یحیی بن سعید القطان نے بھی استسعاء کی
روایت کو ضعیف قرار دیا ہے مگر بخاری و مسلم نے اس اعتراض کیطرف توجہ نہیں دی
اسلئے کہ سعید بن ابی عروبہ قتادہ کے خصوصی شاگردوں میں سے ہیں۔ سعید بن ابی عروبہ
نے قتادہ کے واسطہ سے بہت سی روایتوں کو نقل کیا ہے، شعبہ اور ہشام اس زیادتی
کو نقل کرنے سے ساکت ہیں اسلئے ثقہ کی زیادتی معتبر ہوگی اور مزید براں تنہا
سعید قتادہ سے ناقل نہیں ہے بلکہ ان کا متابع بھی موجود ہے۔ جریر بن حازم عن
قتادہ انکی روایت کو بخاری و مسلم نے نقل کیا ہے اسی طرح ابان نے جنکی روایت

نسائی ابوداؤد میں ہے۔اسی طرح حجاج بن ارطاۃ نے نقل کیا ہے۔اور حجاج بن حجاج اور موسیٰ بن خلف بھی نقل کرتے ہیں۔سعید بن ابی عروبہ تنہا نقل کرتے تب بھی ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی۔اور جب اتنے متابع موجود ہیں تو بدرجۂ اولیٰ معتبر ہوگی۔ ہمام عن قتادہ کی روایت سے اسکو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مرفوعًا نقل کرنیوالے ان کے جیسے ہیں اور تعداد میں زیادہ ہیں۔

قال صاحب التنقیح وقد تکلم جماعۃ من الائمۃ فی حدیث سعید ھذا وضعفوا ذکر الاستسعاء وقالوا الصواب ان ذکر الاستسعاء من رأی قتادۃ کما رواہ ھمام عنہ فجعلہ من قولہ وفی قول ھؤلاء الائمۃ نظر فان سعید بن ابی عروبۃ من الاثبات فی قتادۃ ولیس ھو بدون ھمام وقد تابعہ جماعۃ علی ذکر الاستسعاء ورفعہ الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم وھم جریر بن حازم وابان بن سعید العطار وحجاج بن حجاج وموسیٰ بن خلف و حجاج بن ارطاۃ ویحیی بن صبیح الخراسانی انتھیٰ۔

قال الحافظ اراد البخاری بھذا الرد علی من زعم ان الاستسعاء فی ھذا الحدیث غیر محفوظ وان سعیدا تفرد بہ فاستظھر لہ بروایۃ جریر بموافقتہ ثم ذکر ثلاثۃ تابعوھما علی ذکرھا اما روایۃ حجاج بن حجاج فمن روایۃ احمد بن حفص عن ابیہ عن ابراھیم عن حجاج وفیھا ذکر السعایۃ ورواہ عن قتادۃ ایضًا حجاج بن ارطاۃ اخرجہ الطحاوی و اما روایۃ ابان فاخرجھا ابوداؤد والنسائی۔ واما روایۃ موسیٰ بن خلف فوصلھا الخطیب فی کتاب الوصل والفصل وھو الذی رجحہ ابن دقیق العید وجماعۃ منھم صاحبا الصحیح لان سعیدا اعرف بحدیث قتادۃ لکثرۃ ملازمتہ لہ وکثرۃ اخذہ عنہ من ھمام وھشام وشعبۃ وان کانا احفظ من سعید لکنھما لم ینافیا مارواہ وانما اقتصرا من الحدیث علی بعضہ ولیس المجلس متحدًا حتی یتوقف فی زیادۃ سعید فان ملازمۃ سعید لقتادۃ کانت اکثر منھما فسمع منہ مالم یسمع غیرہ وھذا کلہ لو انفرد وسعید لم ینفرد۔

عمران بن حصین کی حدیث :- ایک شخص کے پاس کل کائنات چھ غلام تھے۔
اس نے مرض الموت میں ان چھ کو آزاد کرنیکی وصیت کی۔ ضابطہ میں وصیت ثلث
مال میں نافذ ہوتی ہے۔ قیاس کا تقاضہ تھا کہ ہر ہر غلام میں ایک تہائی آزاد
ہوتا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ غلاموں کو تین جگہ تقسیم کرکے قرعہ اندازی
کرکے دو غلام کو آزاد کردیا، چار غلام کو باقی رکھا اور وصیت کرنیوالے کے بارے میں
آپ نے سخت الفاظ ارشاد فرمائے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اگر مجھ کو پہلے معلوم
ہوتا تو اس کے جنازہ کی نماز نہ پڑھاتا اور مقابر مسلمین میں دفن نہ کراتا نفس نماز
اور لوگ ادا کرتے زجر و توبیخ کے لئے آپ نماز نہ پڑھاتے۔ اس روایت میں مال
نہ ہونے کی صورت میں تجزی ثابت ہوتی ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق ہر ایک
کا تہائی آزاد ہوگا اور دو ثلث میں سعی کرے گا، لیکن آپ نے ایسا حکم نہیں دیا جس
سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال تام ہوا ہے۔ دوسرا مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے
کہ قرعہ اندازی بھی فیصلہ کے طریقوں میں ایک طریقہ ہے، ائمہ ثلاثہ قرعہ اندازی کے
ذریعہ فیصلہ کو صحیح قرار دیتے ہیں، احناف کے یہاں صحیح نہیں ہے اور عند الاحناف
اس مسئلہ میں ہر غلام کا ثلث آزاد ہوگا اور دو ثلث میں سعی کریں۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر میت عتق کے علاوہ اور دیگر اموال میں سے ہر ہر مال میں
ثلث کی وصیت کرتا تو ہر مال سے ثلث دلایا جاتا، باقی دو ثلث میں وراثت جاری
ہوتی یہی سب کا مذہب ہے اسلئے کہ میت کی وصیت کا تقاضہ ہے کہ ثلث میں
اسکو نافذ مانا جائے۔ ورثاء کا حق ہے کہ دو ثلث برقرار رکھا جائے جس کیلئے وصیت
کیا ہے اس کو ایک ثلث دلایا جائے۔ اس لئے عتق کے سوا میں اور ائمہ بھی قرعہ
اندازی سے حصہ کو جمع کرنیکے قائل نہیں ہیں اس پر قیاس کا تقاضہ ہے کہ عتق میں بھی
حصص کو جمع نہ کیا جائے اگر جمع کرکے قرعہ اندازی سے تعیین ہو تو جس کا نام نہیں
آئیگا اس کی حق تلفی ہوگی۔ امام طحاویؒ نے جواب میں کہا کہ پہلے قرعہ اندازی بھی
فیصلہ کا ایک طریقہ تھا۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے آپ کے زمانہ میں اسکے مطابق
ایک فیصلہ بھی کیا ہے۔ ان کے یہاں تین اشخاص نے دعویٰ کیا کہ ایک مشترکہ
باندی میں تینوں نے ایک ہی طہر میں جماع کیا اور ہر ایک دعویٰ کرتا تھا کہ لڑکا

میراہے حضرت علیؓ نے قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک سے لڑکے کا نسب ثابت کیا حضور کو علم ہوا تو آپ نے تحسین فرمائی پھر حضرت علی نے حضرت عمر کے زمانہ میں اسکے خلاف فیصلہ دیا۔ ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں دو مرد نے ایک مشترکہ باندی سے جماع کیا اور لڑکے کا دعویٰ کیا، حضرت علی نے لڑکا دونوں کا مشترک قرار دیا قرعہ اندازی سے ایک کو متعین نہیں کیا یہ دلیل نسخ ہے قرعہ اندازی میں مخاطرہ پایا جاتا ہے مخاطرہ کی مختلف صورتیں تھیں اسلام نے تدریجاً مخاطرہ کو ممنوع قرار دیا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ واقعہ ابتداء اسلام کا ہے۔

امام طحاوی نے فرمایا کہ اب قرعہ اندازی صرف ایک شکل میں باقی ہے کہ دو برابر درجے کے حقدار ہوں اور قاضی کو اختیار ہو جس کو چاہے مقدم کرے جنکو چاہے مؤخر کرے اس میں قرعہ اندازی کو استعمال کرے تاکہ لوگوں کو کسی طرف قاضی کے میلان کا گمان نہ ہو اگر قرعہ اندازی سے کسی حق کا اثبات یا ابطال ہے تو جائز نہیں ہے۔

بَابُ بَيْعِ الْمُدَبَّرِ

تدبیر کے معنیٰ اپنے غلام یا باندی کی آزادی کو اپنے مرنے پر معلق کرنا۔ تدبیر کی دو قسم ہے (۱) تدبیر مطلق (۲) تدبیر مقید۔ کسی خاص بیماری یا خاص وقت تک مرنے پر معلق کیا ہو۔ مدبر مقید میں اتفاق ہے کہ مولیٰ اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ مدبر مطلق میں اختلاف ہے (۱) امام شافعی و احمد کے یہاں مدبر مطلق و مقید کا حکم یکساں ہے۔ اور دیگر چیزوں کی وصیت پر اس کو قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مولیٰ رجوع کر سکتا ہے اور بیع کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں مولیٰ اس میں تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ امام مالک کے یہاں تفصیل ہے۔ اگر مولیٰ حاجت مند ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے لم یکن لہٗ مال غیرہ، اور دوسری روایت میں فاحتاج، اور نسائی کی روایت میں وکان محتاجا وکان علیہ دین۔ اس صورت میں اس کا تصرف نافذ نہ ہوا بلکہ وہ مجبور التصرف ہے جس کی وجہ سے اس کا مدبر بنانا صحیح نہ ہوگا اور ایسے

مدبر کو فروخت کرنا صحیح ہے۔ یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ احناف حدیث جابر کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے وہ مدبر مقید ہو مگر یہ تو مناظرانہ جواب ہے کہ "اِذَا جَاءَ الاحتمال بطل الاستدلال"۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابن عمر کی روایت "ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال المُدَبر لا یباع ولا یُوھَبُ وھو من الثلث رواہ الدارقطنی وقال لم یسندہ غیر عبیدۃ بن حسان وھو ضعیف انما ھو عن ابن عمر موقوفاً" لیکن یہ روایت ایک دوسری سند سے بھی مروی ہے علی بن ظبیان عن عبیداللہ عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا المدبر من الثلث۔ اسی طرح ابوقلابہ سے مرسلاً منقول ہے اور حضرت علی سے موقوفًا مروی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدبر کی بیع صحیح نہیں ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں بیع سے مراد اجارہ ہے۔ اہل مدینہ کے عرف میں اجارہ پر دینے کو بیع سے تعبیر کرتے تھے، ابوجعفر سے مرسلاً مروی ہے "باع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم خدمۃ المدبر" اور یہ مرسل صحیح ہے۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ عطاء وطاؤس اس حدیث کو ذکر کرتے تھے اور بیع پر استدلال کرتے تھے تو ابوجعفر نے کہا کہ شہدت الحدیث عن جابر انما اذن فی بیع خدمۃ العبد۔ اور محمد بن طریف کے واسطے سے حضرت جابر سے منقول ہے کہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا بأس ببیع خدمۃ المُدبّر اذا احتاج۔ ان تمام روایتوں سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مدبر کو مالک کی زندگی ہی میں فروخت کر دیا تھا لیکن ترمذی کی روایت میں ہے کہ ان رجلا من الانصار دبّر غلاما لہ فمات ولم یترک الاغیرہ فباعہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ مات کی ضمیر غلام مدبّر کی طرف نہیں لوٹتی ہے بلکہ رجل انصاری کیطرف لوٹتی ہے۔ بیہقی نے کہا کہ اصل عبارت تھی دبّر غلاما لہ ان حدث بہ حدث فمات ای فمات من ذٰلک الحدث تب تو یہ وصیت سے متعلق مسئلہ ہو جائے گا اور مدبر کی بیع سے متعلق نہ ہوگی۔ جس انصاری نے مدبر بنالیا تھا اسکی کنیت ابومذکور ہے (نسائی وابوداؤد) غلام کا نام یعقوب تھا جس کا عبداللہ بن زبیر کی خلافت کے پہلے سال انتقال ہوا۔ مَات عام اول فی امارۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ۔ اول کو منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا صحیح ہے۔ اول کا استعمال کبھی تو ابتداء شئ کے معنے میں ہوتا ہے۔

اس وقت منصرف ہوگا۔ اور کبھی سابق کے معنیٰ میں ہوتا ہے اس وقت بھی منصرف ہوگا اور کبھی اسبق کے معنیٰ میں ہوتا ہے جو اسم تفضیل ہے. تو اس کے بعد میں من تفضیلیہ ہوتا ہے یا اس سے پہلے موصوف ہوتا ہے جیسے عام اول. اسوقت غیر منصرف ہوگا اور کبھی ظرف کے طور سے استعمال ہوتا ہے تو قبل کے معنیٰ میں ہوگا۔ مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا تو ضمہ پر مبنی ہوگا۔

باب القسامۃ

قسامۃ :- زیادہ تر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اقسم باب افعال کا مصدر ہے المغنی میں القسامۃ مصدر اقسم قسما وقسامۃ ...... حلف حلفا۔ وفی نیل الاوطار القسامۃ بفتح القاف وتخفیف السین المھملۃ وہی مصدر اقسم۔ اور بعض لوگ اس کو قسم یقسم کا مصدر بتاتے ہیں پھر اہل لغت قسامۃ کا اطلاق قسم کھانیوالے پر کرتے ہیں مصدر اسم فاعل کے معنیٰ میں جیسے زید عدل، اور فقہاء کے یہاں نفس قسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ مصدر اسم مصدر کے معنیٰ میں حکیٰ امام الحرمین ان القسامۃ عند الفقہاء اسم للایمان وعند اھل اللغۃ اسم للحالفین (نیل) بدائع میں قسامۃ کی اصطلاحی تعریف ہے : الیمین باللہ بسبب مخصوص وعدد مخصوص علی شی مخصوص۔

جمہور علماء کے یہاں قسامۃ کا اعتبار ہے. پھر تفصیل میں اختلاف ہے اور بعض علماء نے قسامۃ کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے کسی طرح کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ اما وجوب الحکم بھا فقال بہ جمھور فقھاء الامصار وقالت طائفۃ لایجوز الحکم بھا (بدایۃ المجتھد) اس لئے کہ قسامۃ سے حکم ثابت کرنا شریعت کے اصول مقررہ کے خلاف ہے، جس چیز کا آدمی کو حتمی طور پر علم ہو یا اس کا مشاہدہ کیا ہو اس پر قسم کھاتا ہے، یہاں پر اولیاء مقتول جس چیز کو جانتے نہیں ہیں جس کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اس پر قسم کھا رہے ہیں اور حدیث البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے بھی خلاف ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے پھر ایمان و قسم سے کہیں پر قصاص و خون بہا ثابت نہیں ہے، آنحضورؐ نے قسامۃ پر کوئی حکم نہیں لگایا آپ نے لطیف پیرائے میں انصار کو بتلایا کہ اس طرح کے دعوے پر کوئی حکم نہیں

لگایا جا سکتا ہے جس کیوجہ سے آپ نے اتحلفون خمسین یمینا فرمایا۔ تو انھوں نے کہا کہ کیف نحلف و لم نشاھد۔ اگر قسامۃ کا یہی حکم ہوتا تو آپ انکو بتلاتے کہ قسامۃ کا یہی طریقہ ہے مگر یہ اعتراض زیادہ تر ائمہ ثلاثہ کے قول پر وارد ہوگا۔ احناف قسامۃ میں قاعدہ کے موافق اولیائے مقتول کے بجائے مدعیٰ علیہم سے قسم لینے کے قائل ہیں اور قصاص کے قائل نہیں ہیں بلکہ دیت کے قائل ہیں کہ بسا اوقات قتل پوشیدہ مقامات پر ہوتا ہے کہ وہاں پر شہادت کا قائم کرنا دشوار ہے۔ اگر ایسے قتل کی تحقیق نہ کی جائے اور بازپرس نہ کی جائے تو لوگ جری ہو جائیں گے اور فساد عام ہو جائیگا۔ مسلمانوں کو باہم مجرمین کو پکڑوانے میں تعاون کرنا ضروری ہے، عام طور سے لوگوں کو قاتل معلوم ہوتا ہے مگر کبھی تو اس لئے شہادت نہیں دیتے کہ ہم کو کسی نے اس کے لئے بلایا نہیں ہے کبھی معاملے میں نہ پڑنے ہیں اپنی عافیت سمجھتے ہیں کبھی مجرمین اور ان کے رفقاء کا ڈر اور خوف ہوتا ہے یہ زبردستی قسم لینا لوگوں کو مجبور کرنا ہے کہ اگر انکو قاتل کا علم ہو تو بتلائیں پھر جہاں پر قتل ہوا وہاں کے لوگوں کی ذمہ داری تھی کہ مقتول کی مدد کرتے اور اس کو بچاتے اسلئے ان کو قسم کھانے پر مجبور کیا جاتا ہے پھر ان سے دیت دلوائی جاتی ہے تاکہ اور دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔

سبب وجوب القسامۃ هُوَ التقصیر فی النُّصرۃ وحفظ الموضع الذی وُجد القتیل ممن وجب علیہ النصرۃ والحفظ لانہ اذا وجب علیہ الحفظ فلم یحفظ مع القدرۃ علی الحفظ صار مقصرا بترك الحفظ (بدائع)

قسامۃ کے واجب ہونیکی متعدد شرطیں ہیں:۔ مقتول کا ایسی جگہ ملنا جو کسی کی ملکیت میں یا قبضہ میں ہو اور مقتول پر آثار قتل موجود ہوں یعنی زخم یا مار کا نشان یا گلا دبانے کا اسی طرح متعین طور سے قاتل معلوم نہ ہو۔ شرائط وجوب قسامۃ بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں: منها ان یکون الموجود قتیلا وهو ان یکون به اثر القتل من جراحۃ او اثر ضرب او خنق ومنها ان لا یعلم قاتله ومنها الدعوی من اولیاء المقتول ومنها انكار المدعی علیه ومنها المطالبۃ بالقسامۃ ومنها ان یکون الموضع الذی وجد فیه القتیل ملکا لاحد او فی ید ہٖ۔

قسامۃ کے شرائط کی یہ تفصیل احناف کے یہاں ہے، ائمہ ثلثہ کے یہاں مدعیٰ علیہ کا

متعین ہونا ضروری ہے چاہے وہ ایک شخص ہو۔ یا کئی اشخاص ہوں، اگر مدعیٰ علیہ
غیر معین ہو تو دعویٰ مسموع نہیں ہوگا لا تسمع الدعوی علی غیر المعین
فلو کانت الدعوی علی اهل مدینة او محلة او واحد غیر معین او جماعة
بغیر اعیانهم لم تسمع الدعوی وبهذا قال الشافعیؒ وقال اصحاب
الرأی تسمع (المغنی) ان لا یعلم القاتل عند ابی حنیفة فان علم فلا قسامة
اما عند مالک رحمه الله والشافعی واحمد فیشترط للقسامة تعیین القاتل
فاذا لم یعین فلا قسامة (التشریع الجنائی)

دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں پر لوث ہو اور لوث کی تفصیل میں اختلاف ہے۔
اجمالی طور سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ لوث اس چیز کو کہتے ہیں جس سے مدعی کے
دعویٰ کی صداقت کا غلبۂ ظن پیدا ہو۔ اسی طرح کوئی قرینہ ہو جس سے غلبۂ ظن پیدا
ہو، مثلاً مقتول کی لاش کا ایسے لوگوں کے درمیان ملنا جس سے پہلے عداوت ہو،
لوگوں میں ان لوگوں کے قتل کرنے کی شہرت ہو، مدعیٰ علیہ کا عالم نزع میں بیان کہ فلاں
نے قتل کیا ہے۔ (هذا عند مالک) اللوث ما یغلب علی الظن صدق المدعی
وذلک من وجوه احدها العداوة الثانی ان یتفرق جماعة عن قتیل
الثالث ان یوجد قتیل لا یوجد بقربه الا رجل معه سیف او سکین
ملطخ بالدم ولا یوجد غیره (المغنی) اسی طرح کی چیزیں لوث ہیں اس میں سے
کچھ چیزوں کے لوث ہونے میں ائمہ ثلثہ کا اختلاف ہے۔ اس تفصیل سے معلوم
ہوا کہ ائمہ ثلثہ کے یہاں قاتل معلوم ہو اور بینہ یا اقرار ہو تو قصاص کا حکم ضابطہ کے
مطابق ہوگا، اگر بینہ یا اقرار نہیں ہے اور مقتول و قاتل کے درمیان لوث ہو تو قسامۃ
ہوگی ورنہ نہیں گویا ان حضرات کے یہاں قسامۃ قصاص کے اثبات کا اصل کے
خلاف ایک طریقہ ہے۔

قسامۃ سے کیا چیز لازم ہوگی؟

قتل شبہ عمد اور قتل خطاء میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ دیت واجب ہوگی۔ قتل عمد
میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے یہاں دیت واجب ہوگی اور امام مالک واحمد
کے یہاں قصاص واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

کیفیت قسامہ ابوحنیفہؒ کے یہاں مثل اور دعاوی کے مدعیٰ علیہم سے قسم لی جائیگی اور مدعیٰ علیہم میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کر کے ان سے قسم لی جائے گی کہ وہ قسم کھا کر کہیں کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر مدعیٰ علیہم کی تعداد کم ہوگی تو ان سے مکرر قسم لی جائے گی تاکہ پچاس کا عدد پورا ہو جائے اور پھر قتلِ عمد میں ان پر اور شبہ اور خطاء میں ان کے عاقلہ پر دیت لازم کردی جائے گی۔
حلف خمسون رجلا منھم یختارھم الولی باللہ ما قتلناہ ولا علمنا لہ قاتلا بان یحلف کل منھم باللہ ما قتلت ولا علمت لہ قاتلا وان لم یتم العدد کرر الحلف علیھم لیتم خمسین یمینا ثم قضی علی اھلھا بالدیۃ ان وقعت الدعوی بقتل عمد وان وقعت الدعوی بخطاء فیقضی بالدیۃ علی عواقلھم (در مختار ص۴۰۲) امام مالک وشافعی واحمد کے یہاں اولیاءِ مقتول پچاس قسم کھائینگے اگر اولیاءِ مقتول قسم کھالیں گے تو امام مالک اور امام احمد کے یہاں قتلِ عمد میں قصاص ہو گا اور امام شافعیؒ کے یہاں دیت واجب ہو گی۔ اگر قتلِ خطاء کا دعویٰ ہے تو عمداً کی جگہ خطاءً کہیں گے اور دیت واجب ہو گی۔

اگر اولیاءِ مقتول حتمی قسم کھانے سے انکار کریں تو مدعیٰ علیہ سے پچاس قسم لی جائے اسی حتم وقطع کے ساتھ کہ واللہ ما قتلتہ ولا شارکتہ فی قتلہ ولا فعلت سببا مات منہ ولا کان سببا فی موتہ ولا معینا علی موتہ جب مدعیٰ علیہم قسم کھالیں تو بری ہو جائیں گے۔ فان لم یحلف المدعون حلف المدعی علیہ خمسین یمینا وبرئ ھذا ظاھر المذھب واللیث والشافعی ومالک (المغنی) اگر مدعیٰ علیہم قسم کھانے سے انکار کریں تو دیت واجب ہو گی۔

اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق اسکو قید کیا جائے گا یہانتک کہ قسم کھائیں عن احمد فی روایۃ اخریٰ انھم یحبسون حتی یحلفوا وفی روایۃ لم یحبسوا حتی یحلفوا روی عنہ حرب بن اسمٰعیل ان الدیۃ تجب علیھم وھذا ھو الصحیح (المغنی)

اور امام شافعیؒ کے یہاں مدعیٰ علیہم کے انکار کے بعد پھر قسم کو مدعی پر لوٹایا جائیگا اگر قسم کھالیں تو دیت واجب ہو گی ورنہ مقدمہ خارج ہو جائے گا وقال اصحاب

الشافعی اذا نکل المدعیٰ علیھم ردت الایمان علی المدعین فان حلفوا استحقوا وان نکلوا فلا شئ لھم (المغنی)

مدعی سے قسم کی ابتداء پر ائمہ ثلاثہ کی دلیل :۔ حدیث سہل بن ابی حثمہ ورافع بن خدیج فقال لھم اتحلفون خمسین یمینا فتستحقون صاحبکم او قاتلکم دوسری سند میں یقسم خمسون منکم علی رجل منھم فیدفع برمتہ اور بشیر بن یسار کی روایت وھو یحدث عن من ادرک من اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال تحلفون خمسین یمینا وتستحقون قاتلکم او صاحبکم اور سہل بن ابی حثمہ عن رجال من کبراء قومہ کی حدیث اتحلفون وتستحقون دم صاحبکم ان تمام روایتوں میں مدعی سے قسم کھانے کو کہا جارہا ہے اور ان کے قسم نہ کھانے کی صورت میں یہود جو مدعیٰ علیھم ہیں انکی قسم کا تذکرہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال :۔ یہ حدیث مضطرب ہے۔ امام بخاریؒ نے سعید بن عبید عن بشیر بن یسار عن سہل بن ابی حثمہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں ہے فقال لھم تاتون بالبینۃ علی من قتلہ قالوا مالنا بینۃ قال یحلفون قالوا لانرضی بایمان الیھود اور رافع بن خدیج کی روایت ابو داؤد میں لکم شاھدان یشھدان علی قتل صاحبکم قالوا یارسول اللہ لم یکن ثم وانما ھم یھود وقد یجترءون علی اعظم من ھذا قال فاختاروا منھم خمسین فاستحلفوھم فابوا۔ ابوسلمہ اور سلیمان بن یسار عن رجال من الانصار ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال للیھود وبدأ بھم یحلف منکم خمسون رجلا فابوا فقال للانصار استحقوا فقال نحلف علی الغیب (ابو داؤد)

عبد الرحمٰن بن بجید کہتے ہیں حدیث جس میں آپنے اولیاء مقتول سے قسم کھلاکر دم قاتل کے حقدار ہونے کی بات کہی یہ سہیل کا وہم ہے۔ عن عبد الرحمٰن بن بجید قال ان سھلا واللہ اوھم الحدیث ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کتب الی الیھود انہ قد وجد بین اظھرکم قتیل فدوہ فکتبوا یحلفون باللہ خمسین یمینا ما قتلناہ وما علمنا قاتلا اخرجہ ابو داؤد ایک ہی قصہ ہے اس کے نقل کرنیوالے کس قدر مختلف ہیں۔ اس سے کم اختلاف سے حدیث

مضطرب ہو جاتی ہے اس لئے ان احادیث سے کسی کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر اضطراب کم کرنا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ انصار نے آکر جب قصہ بیان کیا آپ نے انصار سے بینہ کا مطالبہ کیا جیسا کہ روایتوں میں آیا ہوا ہے۔ جب انھوں نے کہا ہمارے پاس بینہ نہیں ہے آپ نے یہود کو خط لکھا تو پچاس لوگ قسم کھانے کو تیار ہو گئے اور انھوں نے خط میں اس کا تذکرہ بھی کیا مگر اس قسم کا اعتبار نہیں اسلئے کہ قسم عدالت میں آکر کھانا ہوتی ہے انصار اس قسم پر راضی نہیں ہوئے اب آپ نے انصار سے کہا تم لوگ کس بنیاد پر اپنا حق ثابت کروگے۔ تحلفون وتستحقون سے پہلے بعض روایتوں میں ہمزہ استفہام آیا ہوا ہے، اتحلفون اور یہ ہمزہ انکار کیلئے ہے کہ تمہارا حق ان سے قسم کھلانیکا ہے، جب تم اس پر راضی نہیں ہو تو کیا تم قسم کھا کر اپنا حق وصول کرنا چاہتے ہو، امام طحاوی شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں: قولہ صلی اللہ علیہ وسلم للانصار اتحلفون وتستحقون انما کان علی النکیر منہ علیہم کانہ قال اتدعون وتاخذون وذلک ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لھم فتبرأکم یھود بخمسین یمینا فقالوا کیف نقبل ایمان قوم کفار فقال لھم رسول اللہ اتحلفون وتستحقون ای ان الیھود وان کانوا کفارا فلیس علیھم فیما تدعون علیھم غیر ایمانھم وکما لا یقبل منکم وان کنتم مسلمین ایمانکم فتستحقون بھا کذلک لا یجب علی الیھود بدعواکم غیر ایمانھم۔

نیز حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں مدعیٰ علیہم سے قسم لیا اور پھر ان پر دیت واجب کی، اور نیز آنحضورؐ نے زمانۂ جاہلیت میں جو قسامۃ کا طریقہ تھا اسکو باقی رکھا ابو سلمہ وسلیمان ابن یسار عن رجل بن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ علی ما کانت علیہ فی الجاہلیۃ۔ اور طحاوی وبیہقی میں اتنا اضافہ ہے "وقضیٰ بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین اناس فی قتیل ادعوہ علی الیہود" اور زمانۂ جاہلیت میں مدعیٰ علیہم سے قسم لی جاتی تھی اور مدعیٰ علیہم سے قسم لینا عام ضابطہ کے مطابق بھی ہے، چنانچہ بخاری کا بھی میلان اسی طرف ہے انھوں نے شاھداک او بینۃ، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر وغیرہ سے استدلال کیا ہے۔

الغرض تطبیق دینا ہو تو جیسا ہم نے ذکر کیا ہے تطبیق دو ورنہ اضطراب کی بناء پر متروک ہو کر اصل ضابطہ کیطرف رجوع کرنا ہوگا اور اصل کے مطابق فیصلہ کرنا ہوگا اس کی تائید حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔

قسامۃ سے امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں قتل عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے انکی دلیل تستحقون قاتلکم او صاحبکم، ایک روایت میں دم صاحبکم او قاتلکم اور فیدفع برمتہ ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ دیت کے قائل ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آپ نے یہود کو خط لکھا تو دیت دینے کی بات لکھی، قصاص کے بارے میں آپ نے نہیں لکھا ابوقلابہ نے عمر ابن عبدالعزیز کی مجلس میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ پچاس آدمی کسی شخص کے زنا کرنیکی قسم کھائیں اور اس کو زنا کرتے ہوئے دیکھا نہیں، کیا آپ اس کو رجم کریں گے، پچاس آدمی قسم کھا کر بیان دیں کہ فلاں نے چوری کی اور انھوں نے دیکھا نہیں کیا اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا؟ اسی طرح یہاں پر قتل کرنیکا مسئلہ ہے۔ آنحضورؐ نے صرف تین صورت میں قتل کرنیکا حکم دیا ہے رجلٌ قتل بجریرۃ نفسہٖ فقتل ورجل زنی بعد احصانٍ ورجلٌ حارب اللہ ورسولہٗ۔ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے قصاص نہیں لیا۔ عمر بن عبدالعزیز نے قصاص نہ لینے کا حکم دیا۔ عمر بن الخطاب کا عمل پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اور ان حضرات کے استدلالات کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ ہمزہ انکار کا ہے۔ دم صاحبکم میں صاحب سے مراد مقتول ہے اور استحقاق دم سے مراد دیت ہے اس لئے کہ اول حدیث میں دیت ہی کا تذکرہ ہے جیسا کہ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں دم صاحبکم سے مراد دیت ہے قصاص نہیں ہے اس لئے کہ اول حدیث میں آپ نے یہود کو دیت دینے کو لکھا تھا تستحقون دم صاحبکم یعنی بالدیۃ لیس بالقود وانما یدل علی ذٰلک انہ انما اراد الدیۃ لا القود قولہ فی اول الحدیث اما ان تدوا صاحبکم واما ان تؤذنوا بحرب فھٰذا یدل علی آخر الحدیث لان الدم قد یستحق بالدیۃ کما یستحق بالقود)

قال المحشی لان الدم کما یطلق علی استحقاق الدم فی القصاص کذٰلک یطلق علی استحقاق الدیۃ وصدر الحدیث دل علی تعیین المراد)

ثم قال محمد لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یقل لھم تحلفون وتستحقون دم من ادعیتم فیکون ھذا علی القود وانما قال لھم تحلفون وتستحقون دم صاحبکم فانما عنی بہ تستحقون دم صاحبکم بالدیۃ یعنی المراد بدم صاحبکم المقتول لا القاتل لان الخطاب للانصار وقال محمد قد قال عمر بن الخطاب القسامۃ توجب العقل ولا تشیط الدم فوداہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قبلہ عقلہ من عندہ فوداہ من ابل الصدقۃ۔

آپؐ نے یہود کو لکھا کہ دیت دو ادھر انصار انکی قسم پر راضی نہیں ہوئے تو ضابطہ میں کوئی چیز واجب نہیں ہوئی لیکن آپ نے تالیف قلب کے طور پر اپنے پاس سے دیت دی اور ممکن ہے کہ یہود نے بھی نصف دیت بھیجدی ہو جیسا کہ بعض روایات میں مذکور ہے من ابل الصدقۃ سے دینے کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اسکو خرید اپھر دیا۔ یا صدقہ سے مراد صدقہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ بیت المال سے تالیف قلب کے طور پر دیا جس پر مجازاً صدقہ کا اطلاق کر دیا گیا۔ صدقہ اصطلاحی کے مصارف متعین ہیں۔ غیر مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں ہے اسلئے یہ تاویل کی گئی ہے۔

فأذنوا بحرب سے امام طحاویؒ نے استدلال کیا ہے کہ یہ واقعہ فتح خیبر سے پہلے کا ہے لایقال ھذا الا لمن کان فی امان وعھد فی دار ھی صلح بین اھلھا وبین المسلمین۔

کبر الکبر فی السن۔ الکبر فی السن یرید فعل محذوف کا مفعول ہے معناہ یرید الکبر فی السن الکبر منصوب باضمار یرید (نووی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کبر ہے اور الکبر فی السن راوی کی تفسیر الکبر العنب کے وزن پر۔ الکبر اکبر کی جمع بضم الکاف وفتح الباء اور کبر معنیٰ میں عظم کے ہو تو کبر الکبر آنحضورؐ کا مقولہ ہوگا فی السن راوی کی تفسیر ہوگی فوجد فی شربۃ مقتولا قد قتل وطرح فی عین او فقیر۔ شربۃ بفتح الشین والراء المھملۃ ھو حوض یکون فی اصل النخلۃ فقیر ھنا البئر القریبۃ القعر الواسعۃ الفم وقیل ھو الحفیرۃ التی تکون حول النخل۔

درخت کے چاروں طرف حوض بناتے ہیں جسکو تھالا کہا جاتا ہے وہ اونچا تھا اسکو عین سے فقیر سے تعبیر کر دیا ہے فریضہ سے مراد اونٹ جو دیت میں دیئے گئے

النوق المفروض فی الدیۃ رمۃ بضم الراء الحبل المراد ھنا الحبل الذی یربط فی رقبۃ القاتل۔

باب حکم المحاربین والمرتدین

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء جن مقاصد کیلئے بھیجے گئے انمیں سب سے بڑا مقصد لوگوں سے باھمی ظلم وزیادتی کو دور کرنا ہے کیونکہ ان کا باھم ایک دوسرے پر ظلم کرنا انکی حالت خراب کرتا ہے اور تنگی پیدا کرتاہے جو محتاج بیان نہیں۔
مظالم تین قسم کے ہیں۔ (۱) جان پر تعدی کرنا (۲) اعضاء پر تعدی کرنا (۳) لوگوں کے مال پر تعدی کرنا۔ حکمت الٰہی کا تقاضہ ہے کہ ان اقسام میں سے ہر قسم کو ایسی سخت سزاؤں کے ذریعہ رد کا جائے کہ لوگ دوبارہ اس کے ارتکاب سے باز رہیں چونکہ تمام مظالم ایک درجہ کے نہیں ہیں اسلئے ہر ظلم کی الگ الگ سزا مقرر کی گئی ہے۔ جن معاصی میں اللہ تعالےٰ نے حد مقرر فرمائی ہے وہ ایسے معاصی ہیں جس میں طرح طرح کے مفاسد ہیں جن سے زمین میں فساد برپا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کا سکون واطمینان ختم ہوتا ہے اور وہ ایسے معاصی ہوتے ہیں کہ ان کیلئے انسانوں کے دلوں میں داعیہ پیدا ہوتا ہے اور جوش مارتا رہتا ہے اور پھر جب وہ دل میں پیوست ہوجاتا ہے تو انکی عادت بن جاتی ہے اور لوگ اس سے باز نہیں آتے اور ان معاصی سے ضرر عظیم پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے مظلوم اس کے دفاع کی طاقت نہیں رکھتا ہے جس کیوجہ سے ایسے گناہوں میں عذاب آخرت سے ڈرانا ناکافی تھا بلکہ اس قسم کے معاصی پر حد درجہ ملامت اور تکلیف کا پہونچانا ضروری ہے تاکہ ہر وقت وہ لوگوں کے آنکھوں کے سامنے رہے اور لوگ گناہوں کے ارتکاب سے باز رہیں۔ انھیں گناہوں میں زنا ہے کیونکہ شہوت اور عورتوں کے جمال میں رغبت کیوجہ سے زنا کا جوش پیدا ہوتا ہے۔ ادھر زنا میں عورتوں کے خاندان والوں کیلئے حد درجہ عار لاحق ہوتا ہے۔ ایک عورت پر کئی آدمیوں کے جمع ہونے سے انسانی فطرت میں تبدیلی آجاتی ہے اور اس کے سبب سے لوگوں کے درمیان

لڑائی کشت وخون کا اکثر احتمال رہتا ہے۔ پھر زنا اکثر زانی وزانیہ کی رضامندی سے ہوتا ہے اور تنہائی میں اس طرح ہوتا ہے کہ اس پر کچھ لوگ ہی واقف ہوتے ہیں اس پر سخت سزا مقرر نہ کی جائے تو روک ٹوک حاصل نہ ہو گی۔ اسی طرح چوری بھی ہے، انسان بسا اوقات کمانے کا بہتر ذریعہ نہیں پاتا ہے تو چوری کیطرف مائل ہو جاتا ہے اور اس کا چسکا پڑ جاتا ہے اور وہ چوری خفیہ طور سے ہوتی ہے کہ لوگ نہ دیکھ سکیں، انھیں میں سے ڈاکہ زنی بھی ہے کہ اس میں مظلوم اپنی جان ومال کی مدافعت نہیں کر پاتا ہے اسلئے ایسے افعال کی جزاء وسزا زیادہ مقرر کرنا ضروری ہے

ڈاکہ زنی انسانوں میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں درندگی کی صفت غالب ہوتی ہے ان لوگوں میں سخت جرأت اور قتل وقتال کا مادہ ہوتا ہے۔ وہ قتل کرنے اور لوٹنے میں کچھ پرواہ نہیں کرتے اس کا فساد چوری کے فساد سے بدرجہا بڑھا ہے کیونکہ لوگ چوروں سے مال محفوظ رکھ سکتے ہیں مگر ان سے نہیں بچ سکتے اور حکام اس جگہ بسہولت مدد نہیں کر سکتے نیز رہزنی ہر شخص نہیں کر سکتا ہے بلکہ رہزنی کیلئے ضروری ہے کہ وہ دلیر ہو قوی الجثہ ہو ان میں باہم اتحاد واتفاق ہو۔

حضرت انس رضؓ کی حدیث قبیلہ عکل وعرینہ کے لوگ بظاہر مسلمان ہو کر مدینہ آئے، کسی روایت میں ان ناسًا من عرینۃ اور کسی میں کانوا من عکل کسی روایت میں من عکل وعرینۃ کسی میں ہے ثمانیۃ نفر من عکل طبری اور ابو عوانہ کی روایت میں تفصیل ہے۔ عرینہ کے چار اور عکل کے تین آدمی۔ اب جس روایت میں آٹھ ہے تو آٹھواں ان ہی میں سے کسی ایک کا تابع تھا۔

فاجتووھا بولا جاتا ہے اجتویت البلد، جب وہاں قیام سے ضرر ہو جسکی وجہ سے قیام ناپسند ہو۔ ایک دوسری روایت میں ہے۔ استوخموا: آب وہوا کا ناموافق ہونا۔ مدینہ کی آب وہوا ابتداء میں ٹھیک نہیں تھی جسکی وجہ سے مہاجرین بھی جب آئے تھے تو ملیریا اور بخار میں مبتلا ہو گئے تھے۔ جب عکل وعرینہ کے لوگ آئے تو دبلے پتلے بھوکے پیاسے تھے پھر ان کا پیٹ پھول گیا تھا جسکو موم اور برسام

کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے مرض کا سبب مدینہ کی آب وہوا کو سمجھا اور اس کا تذکرہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے کیا کہ اگر آپ ہم کو جہاں اونٹ چرتے ہیں وہاں جانیکی اجازت دیدیتے؟ آپؐ نے اجازت دیدی اور فرمایا ان شئتم ان تخرجوا الی ابل الصدقۃ وہاں پر جاکر اونٹ کے دودھ وپیشاب کو استعمال کرو۔ یہاں ابل الصدقہ ہے اور کہیں پر ابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ممکن ہے ان کے ساتھ آپؐ کے ذاتی اونٹ بھی رہے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ زکوٰۃ کے اونٹوں کے متولی تھے اس بناء پر اس کی نسبت اپنی طرف کردی ہو۔ وہ لوگ وہاں گئے دودھ اور پیشاب کو پیا اچھے ہوگئے پھر انکی نیت بدل گئی اسلام سے پھر گئے، چرواہوں پر حملہ کیا اور قتل کیا اور اونٹوں کو بھگا کر لے گئے ثم مالوا علی الرعاء فقتلوھم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی چرواہوں کو قتل کیا ہے مگر اہل سیر کہتے ہیں کہ ایک ہی چرواہے کو قتل کیا تھا جن کا نام یسار تھا ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے تھے، زبان وآنکھ میں کانٹا گھسا دیا تھا اور اسی میں انکا انتقال ہوگیا۔ آپؐ کو جب اس کی اطلاع ملی تو ایک فوجی دستہ روانہ کیا یہ سریہ کرز بن جابر فہری کے نام سے مشہور ہے۔ جس میں بیس گھوڑ سوار تھے ان ہی میں حضرت سلمہ بن الاکوع تھے ان حضرات نے ان سب کو گرفتار کیا اور مدینہ لے آئے، آپؐ نے بھی ان کے ہاتھ پیر کٹوا لئے، انکی آنکھوں کو پھوڑ دیا سمل اعینھم، السمل: آنکھ کا پھوڑنا جس طرح بھی ہو۔ اور ایک روایت میں ہے سمرت اعینھم، تسمیر اور سمر لوہے کی سلائی گرما کر آنکھ میں ڈالنا تاکہ بینائی ختم ہو جائے پھر آپ نے انکو اسی طرح چھوڑ دیا داغا نہیں کیونکہ انکا قتل واجب تھا اسلئے ان کو نہیں داغا گیا۔ پانی مانگ رہے تھے مگر انکو پانی نہیں پلایا گیا حدیث میں یہ بات کہیں نہیں ہے کہ آپؐ نے حکم دیا ہو کہ ان کو پانی نہ پلایا جائے، لیکن آپ کو اس کا علم ہوا ہو گا اور آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔

نبی کریمؐ نے ان کے ساتھ یہ معاملہ اسلئے کیا کہ ان لوگوں نے بھی چرواہے کو پانی نہیں دیا تھا اور وہ پیاسے مرے تھے۔

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آپؐ کیلئے دودھ آپؐ کی اونٹنیوں سے آتا تھا، جب اونٹوں کو ہنکا لے گئے اور دودھ نہیں آیا تو آپؐ کو پتہ چلا کہ وہ لوگ مرتد ہوگئے اور اونٹ

ہانک لے گئے۔ چرواہوں کو قتل کیا تو آپ نے فرمایا "اَللّٰھُمَّ عَطِّشْ مَنْ عَطَّشَ آلَ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللیلۃ"۔ شاید اس بددعا کے اثر سے کسی کو پانی دینے کی طرف توجہ نہ ہوئی ہو۔ ابوقلابہ نے کہا ہے کہ اسلام سے مرتد بھی ہوئے، قتل بھی کیا، چوری بھی کیا۔ ان تینوں کی سزا آپ نے دی تھی۔

اس حدیث سے کئی مسئلے مستنبط ہوتے ہیں۔ (۱) اونٹ کے پیشاب کا پینا جس سے بول مایوکل لحمہ کا مسئلہ پیدا ہوا۔ امام مالک و احمد اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ بول مایوکل لحمہ پاک ہے۔ ان حضرات کا استدلال اسی حدیث سے ہے کہ آپ نے اسکے پیشاب کے پینے کا حکم دیا۔ ادھر حدیث ام الدرداء مرفوعاً ہے "ان اللہ خلق الداء والدواء فتداووا ولا تتداووا بالحرام رواہ الطبرانی رجالہ ثقات (مجمع الزوائد ص۸۶)"

اسی طرح ام سلمہؓ کی حدیث آپ نے فرمایا ان اللہ لم یجعل شفاءکم فی حرام اخرجہ ابوداؤد، ایسا ہی ابن مسعودؓ کا قول ہے جس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کا پیشاب پاک ہے جس کی وجہ سے آپ نے پینے کا حکم دیا ہے اگر حرام ہوتا تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

امام ابوحنیفہ و امام شافعی اور امام ابویوسف اس کے پیشاب کے ناپاک اور نجس ہونے کے قائل ہیں۔ ان لوگوں کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس میں دو آدمیوں پر عذاب قبر کا تذکرہ ہے، جس میں سے ایک کے بارے میں آپ نے لایستنزہ من بولہ فرمایا مگر اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا۔ مگر ابوہریرہؓ کی حدیث استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ اخرجہ ابن ماجۃ وقال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین۔ اسی طرح ابن عباس اور ابوامامہ سے بھی مروی ہے اتقوا البول فانہ اول مایحاسب بہ العبد فی القبر رواہ الطبرانی ورجالہ موثوقون۔ اور یہ حضرات البول میں الف لام جنس یا استغراق کا مراد لیتے ہیں جس سے ہر طرح کے پیشاب سے احتراز کا حکم ہوگا اور امام مالک و احمد و محمد الف لام عہد کا مراد لیتے ہوئے بول انسان کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں۔

دوسری دلیل امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جلالہ کے گوشت اور دودھ سے منع فرمانا ہے عن ابن عمر نھی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم عن اکل الجلالۃ والبانہا۔ اور جلالہ کہتے ہیں جو مینگنی کھاتی ہے۔
تو یہی حکم اس کے پیشاب کا بھی ہوگا۔ اور حدیث انس کا جواب دیا جاتا ہے کہ عکل
و عرینہ کے لوگوں کو دودھ و پیشاب کے پینے کا حکم بطور علاج کے تھا۔ ابن عباس
کی حدیث ان فی ابوال الابل شفاء لذربۃ بطونہم اخرجہ الطحاوی
اور ذربہ معدہ کے خراب ہونے پر بولا جاتا ہے، اور نبی علیہ السلام کی حدیث ان اللہ
لم یجعل شفاءکم فی حرام کا جواب یہ ہے کہ اختیاری حالت میں وہ حرام ہے
اور اضطراری حالت میں حرمت باقی نہیں رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وقد
فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" اور امر حرام کا حلال ہونا
امر واجب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ حالت سفر میں افطار جائز ہے سفر واجب ہو
یا نہ ہو۔ اسی طرح علاج اگرچہ واجب نہیں ہے پھر بھی اس کیلئے حرام حلال ہوجائیگا
حضرت سعد کیطرف صاحب نور الانوار نے منسوب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب
انکو ضمۃ قبر ہوا تو آپؐ نے انکی اہلیہ سے ان کے بارے میں سوال کیا، انکی اہلیہ نے کہا
کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے اس موقعہ پر
آپؐ نے فرمایا "استنزھوا من البول" اگر یہ بات صحیح سند سے ثابت ہو تو
اس مسئلہ میں نص ہے مگر ابتک اس کا ثبوت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے
اس کی تردید کی ہے مگر بیہقی نے ایک روایت اسی طرح اور ابن سعد نے ایک
روایت منقطع نقل کیا ہے کان یقصر فی بعض الطھور من البول اور ایک
روایت میں لقد ضم ضمۃ اختلف فیھا اضلاعہ من اثر البول کذا فی شرح الصدور
دوسرا جواب یہ ہے کہ عکل و عرینہ کی حدیث مبیح ہے اور یہ احادیث محرم
جسکی وجہ سے محرم حدیث کو ناسخ اور مبیح حدیث کو منسوخ کہا جائے یا احتیاطاً اسکو
ترجیح دیا جائے گا۔

تداوی بالحرام امام ابو حنیفہؒ کے یہاں حرام سے تداوی ناجائز ہے۔ انکی طرف
سے عکل و عرینہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بذریعۂ وحی آپ کو
ان کے شفاء کا علم ہوگیا تھا۔ اب قطعی علم کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا ہے اسلئے
یہ حکم حضورؐ کے ساتھ خاص ہے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اگر اس سے شفاء کا غلبۂ ظن

ہو اور کوئی دوسری دوا دستیاب نہ ہو تو جائز ہے۔ اور غلبہ کبھی اپنے تجربہ سے اور کبھی حکیم کے قول سے ہو جاتا ہے مگر مشائخ نے طبیب حاذق کے قول پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعیؒ کے یہاں مسکرات کے علاوہ دیگر محرمات کا استعمال بطور دوا کے جائز ہے لیکن مسکرات کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام مالک اور امام احمدؒ کے یہاں مطلقاً محرمات مسکرات وغیر مسکرات کسی کو بھی بطور دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ حرابہ کا۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا۔ قطع طریق وحرابہ کے تحقق کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے یہاں چند شرطیں ہیں۔ قطع طریق میدان اور جنگل میں ہو جو مسافت سفر کی دوری پر ہو۔ شہر مضافات شہر اور گاؤں میں قطع طریق کا تحقق نہیں ہوگا اسلئے کہ ان جگہوں پر مدد مل سکتی ہے۔ ہدایہ میں ہے ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارۃ ولا تحقق ذلک فی المصر ویقرب منہ لان الظاہر لحوق الغوث۔

اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے وفی المغنی وظاہر کلام الخرقی انہم غیر محاربین لان فی المصر یلحق بہ الغوث غالبا فتذہب شوکۃ المعتدین ویکونوا مختلسین والمختلس لیس بقاطع۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہر و مضافات شہر و گاؤں سب جگہ پر قطع طریق متحقق ہوگا اور مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے افتی بہا المشائخ دفعا لشر المتغلبۃ المفسدین اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ مسئلہ کا اختلاف نہیں ہے بلکہ زمانہ کے اختلاف سے یہ فرق ہو گیا۔ امام صاحب کے زمانہ میں حکومت اور لوگ مدد کرتے تھے بعد میں یہ حال نہیں رہا۔ اور یہی مذہب امام شافعی اور امام مالکؒ کا ہے۔

(۲) قطع طریق میں جماعت کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟ تو جمہور علماء کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ اس میں غلبہ اور قوت کا ہونا کافی ہے تاکہ اختلاس نہ ہو من قصد قطع الطریق فیشمل ما اذا کان واحد لہ منعۃ بقوتہ ونجدتہ وشمل العبد والمرأۃ فی ظاہر الروایۃ الا انہا لا تصلب (شامی) اور یہی مذہب دیگر ائمہ کا ہے۔

(۳) ان کے پاس سلاح یا سلاح کے حکم میں چیز کا ہونا ضروری ہے یا نہیں؟

تو امام احمدؒ کے یہاں ضروری ہے۔ مغنی میں ہے الشرط الثانی ان یکون معہم سلاح فان عرضوا بالعصا و الحجارۃ فہم محاربون اور یہی مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ دن میں سلاح کا ہونا ضروری ہے مگر رات میں سلاح کا ہونا ضروری نہیں ہے وفی الہدایۃ وعنہ ان قاتلوا نہارا بسلاح او لیلا بہ او بالخشب فہم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث و الغوث یبطئ باللیالی۔

امام مالک اور امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب چیزیں شرط نہیں ہیں انما تکفی القوۃ قال الشربینی لا یشترط فی قاطع الطریق عدد و لا ذکورۃ و لا سلاح۔ اور شرح المنتقیٰ باجی میں ہے قال ابن القاسم واشہب قد یکون محاربا وان خرج بغیر سلاح وفعل فعل المحاربین من التلصص و اخذ المال بمکابرۃ و قد یکون الواحد محاربا بغیر سلاح (تکملہ فتح الملہم)

اور رجب متغلبین کے شر سے دفاع کیلئے ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیا گیا ہے تو موجود زمانہ میں فساد اور بڑھ گیا ہے اسلئے امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

(۴) قاطع کا مقصد اخذ مال ضروری ہے یا نہیں؟ امام شافعی و مالک کے یہاں اخذ مال کا قصد ضروری نہیں ہے۔ نہایۃ المحتاج میں ہے "ھو البروز لاخذ المال او لقتل او ارھاب مکابرۃ اعتمادا علی الشوکۃ مع البعد عن الغوث اور شرح مختصر الخلیل میں ہے المحارب الذی یترتب علیہ احکام الحرابۃ قاطع الطریق ان یخیفہا لمنع سلوک ای مرور فیہا ولو لم یقصد اخذ مال المارین" تکملہ فتح الملہم شرح المنتقیٰ باجی ص۱۶۹ میں ہے وفی العتبیۃ والموازیۃ ان من خرج لقطع السبیل لغیر مال فہو محارب مثل ان یقول لا ادع ھؤلاء یخرجون الی الشام او الی مصر او الی مکۃ فہذا محارب وقال ابن القاسم قتل الغیلۃ ایضا من المحاربۃ ان یغتال رجلا او صبیا فیخدعہ حتیٰ یدخلہ موضعا فیاخذ ما معہ فہو کالحرابۃ ص۱۶۹ -

حنفیہ کی عبارات کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ اخذ مال کا قصد شرط نہیں ہے۔ اس سے ہوائی جہاز وغیرہ اغواء کرنیوالوں کا بھی حکم معلوم ہوگیا۔

حدِ حرابہ اللہ تعالیٰ نے اَوْ کے ذریعہ بیان کیا ہے ان یقتلوا اَوْ یُصَلَّبوا اَوْ تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا الارض۔

اَوْ تخییر کیلئے یا تفصیل کیلئے علی حسب الجنایات۔ امام مالکؒ کے یہاں بعض شکل میں تخییر اور بعض شکل میں تفصیل کیلئے ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں تفصیل کے لئے ہے۔

(۱) اگر قتل اور اخذِ مال کا تحقق نہیں ہوا ہے تو نفی وجِیل ہے۔ یہی مذہب شوافع کا ہے نیز امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں امام کو اختیار ہے ان چاروں میں جو مناسب ہو اختیار کرے۔ (۲) صرف قتل کیا ہو اور مال کو نہ لیا ہو تو عند الامام حدًا قتل کیا جائے گا اور اولیاء مقتول کے معافی کا اختیار نہ ہوگا اور جس طرح بھی قتل کیا ہو اسکو قتل کیا جائیگا، یہی مذہب امام احمد اور امام شافعی کا ہے اور امام مالک کا ہے۔ (۳) صرف مال کو لیا ہو تو امام ابوحنیفہ واحمد اور امام شافعیؒ کے یہاں شرط ہے کہ ہر ایک کو مقدار نصاب ملا ہو تو قطع ید ورجل ہوگا۔ امام مالکؒ کے یہاں قلیل وکثیر مال سب کا حکم یکساں ہے مقدار نصاب ضروری نہیں ہے اور ان کے یہاں اس کی عقوبت تین قتل صلب قطع ید ورجل میں اختیار ہے۔ (۴) قتل بھی کیا ہو اور مال بھی لیا ہو تو امام کو اختیار ہے قطع ید ورجل کے بعد قتل کرے یا زندہ سولی پر چڑھا دے یا چاہے صرف قتل کرے یا چاہے صرف سولی دے۔ یا قتل وسولی دونوں دے یا قطع ید ورجل کے بعد قتل وسولی تینوں کا حکم دے۔ امام محمد وشافعی واحمد کے یہاں قطع ید ورجل کا حکم نہ دیگر قتل وسولی کا حکم دے گا اسلئے کہ جان کے سوا دیگر جنایات جان کی جنایت میں داخل ہو جائینگی۔

اَوْ کو تفصیل پر محمول کرنیکی روایت ابن عباس سے منقول ہے اور ابن جریر نے اسکو راجح قرار دیا ہے۔

وسمرت اعینھم :۔ تفعیل ومجرد دونوں سے : گرم سلائی آنکھ میں پھیر دینا اور سمل پھوڑنا جس چیز سے بھی ہو۔ آپ کا انکی آنکھوں کو پھوڑنا قصاص کے طور پر تھا، والجروح قصاص کے قاعدہ سے آپنے ایسا کیا۔ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے انما سمل النبی

صلی اللہ علیہ وسلم اعین اولئک لانھم سملوا اعین الرعاۃ مگر ترمذی نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا قبل ان تنزل الحدود یعنی سورۂ مائدہ کی آیت انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ میں یہ عقوبت مذکور نہیں ہے، عکل وعرینہ کے واقعہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔
کچھ لوگ کہتے ہیں آپ پر عتاب کے طور پر نازل ہوئی جیساکہ روح المعانی میں امام لیث نے محمد بن عجلان سے نقل کیا ہے سمعت ابن عجلان انزلت ھذہ الآیۃ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاتبۃ فی ذلک وعلمہ صلی اللہ علیہ وسلم عقوبۃ مثلھم مگر ابو عمر نے اس پر انکار کیا اور کہا کہ یہ سزا خاص طور سے عکل وعرینہ والوں کی تھی پھر اس کے بعد دوسرے محاربین کے بارے میں یہ حکم نازل ہوا اور سمل اعین منسوخ ہوگیا۔
بعض حضرات اس کا شان نزول مرتدین کو بتاتے ہیں اور دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کفار ہی سے صادر ہوسکتا ہے نہ کہ مسلمانوں سے مگر الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا کی آیت دلالت کرتی ہے کہ یہ آیت قطاع الطریق کے بارے میں اتری ہے اور آیت ربوا میں فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے عمل پر بھی محاربہ کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے صحیح یہی ہے کہ یہ آیت مرتدین کے بارے میں نہیں ہے ان کے لئے تو من بدل دینہ فاقتلوہ کا حکم ہے۔ عکل اور عرینہ کے واقعہ میں اتفاق سے محاربہ کے ساتھ ارتداد بھی موجود تھا

قال کنت جالسا خلف عمر بن عبد العزیز فقال للناس ما تقولون فی القسامۃ فقال عنبسۃ۔ روایت مختصر ہے اس کی تفصیل بخاری شریف ص۱۰۱۹ج۲ میں ہے۔
عمر بن عبد العزیز نے قسامۃ میں قصاص ہوگا یا نہیں، اس مسئلہ کو لوگوں سے پوچھا تو زیادہ لوگوں نے قصاص کا فتویٰ دیا، ابو قلابہ سے سوال کیا تو انھوں نے کہا کہ نہیں اور عقلی ونقلی دلیل پیش کیا تو لوگوں نے جس میں عنبسہ بھی تھے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اعتراض کیا کہ موجب قتل تین میں منحصر نہیں ہے تو ابو قلابہ نے جواب دیا کہ حدیث انس اس میں داخل ہے۔ ھؤلاء ارتدوا عن الاسلام وقتلوا وسرقوا تو عنبسہ نے انکی تعریف کی۔

باب ثبوت القصاص فی القتل بالحجر وغیرہ

قتل کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) قتل عمد (۲) شبہ عمد (۳) قتل خطاء۔ پھر قتل خطاء کی دو قسم۔ (۱) قاتل کے گمان میں غلطی واقع ہو شکار سمجھ کر قتل کیا اور انسان ثابت ہوا (۲) نفس فعل میں غلطی ہو گئی نشانہ بہک کر دوسرے کو لگ گیا (۴) قائم مقام خطاء کے ہو۔ جیسے سونے والا کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے۔

قتل عمد:۔ عمد کے معنی قصد کے ہیں لہٰذا اصل تو یہ ہے کہ قتل کا قصد ہو مگر قصد امر مخفی ہے اسلئے شریعت نے قضاءً آلہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔

انما شرط فیہ الآلۃ لان العمد ھو القصد ولا یوقف علیہ الا بدلیلہ ودلیلہ استعمال القاتل الآلۃ فاقیم الدلیل مقام المدلول لان الدلائل تقوم مقام مدلولاتہا فی المعارف الظنیۃ ولا یقبل قول القاتل لم اقصد قتلہ (شامی ص ۳۳)

لیکن یہ قضاءً ہے دیانۃً اس کا اعتبار ہوگا حضرت ابوہریرہ کی حدیث قتل رجل علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرفع ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفعہ الی ولی المقتول فقال القاتل یا رسول اللہ ما اردت قتلہ قال فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار

المعتصر ص ۳ میں ہے وذلک لان البینۃ قامت علی قتل اخیہ بفعل ظاھرہ العمد والمدعیٰ علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقولہ علیہ السلام کنت مثلہ یعنی انہ فی الظاھر من اھل النار فان کان صادقا فی عدم القصد فقتلتہ کنت ایضا من اھل النار۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر عمد کے انکار میں سچا ہے تو تمہارا قتل کرنا فی نفسہ موجب نار ہے گرچہ تمہارے لئے عارض کی بناء پر موجب نار نہ ہو اس لئے کہ اس کا عمد سے انکار کرنے کو ولی کا تصدیق کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر ولی دل وزبان دونوں سے انکو جھوٹا جانتا ہے تو قضاءً و دیانۃً قتل کرنا جائز ہے البتہ بہتر ہوگا کہ قتل نہ کرے کہ ممکن ہو واقع

میں سچا ہو۔ اگر ولی زبان سے تکذیب کرتا ہے مگر دل میں سچا جانتا ہے تو قضاءً قتل صحیح ہو گا دیانۃً قتل صحیح نہ ہو گا۔ اگر زبان و دل دونوں سے تصدیق کر دے گا تو دیانۃً وقضاءً کسی طرح قتل جائز نہ ہو گا۔

اور اگر زبان سے تصدیق کر دیا۔ دل سے تصدیق و عدم تصدیق کچھ بھی نہیں تو قتل کرنا جائز نہ ہو گا اسلئے کہ زبان سے تصدیق یہ عفو کے حکم میں ہے عفو کے بعد قصاص جائز نہیں ہے۔

عمد کی دلیل کس طرح کا آلہ ہو گا؟

اس میں امام صاحب، صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہو گیا۔ عندالامام ایسا آلہ ہو جو سلاح یا سلاح کے قائم مقام ہو۔ سلاح کے سلسلہ میں شامی نے جوہرہ سے نقل کیا ہے کہ جمیع ما کان من الحدید سواءً کان یقطع او یبضع کالسیف و مطرقۃ الحدید سواء کان الغالب منہ الھلاک ام لا وکذا کل مایشبہ الحدید کالصفر والرصاص والذھب والفضۃ سواء کان یبضع او یرض حتی لو قتلہ بالمثقل منھا یجب القصاص۔ اس پر بندوق کے چھرے سے قتل کیا ہو اس کو جنس حدید سے کہا ہے۔

اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں عمد کی دلیل ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے عام طور سے آدمی مر جاتا ہے، دھار دار ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا بڑی لاٹھی بڑے پتھر وغیرہ سے مار دیا تو بھی قتل عمد ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے یہ آلاتِ قتل ہیں مگر اس کو غیر قتل میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر عمد کا انکار کرتا ہے تو اس کا اعتبار ہو گا، اگر اقرار کرتا ہے تو عمد ہو گا۔ اسی لئے علامہ شامی نے مجتبیٰ سے نقل کیا ہے یشترط عند ابی حنیفۃ فی شبہ العمد ان یقصد التادیب دون الاتلاف۔

امام صاحبؒ کی دلیل

نعمان بن بشیر کی روایت کل شیء خطاء الا السیف و فی کل خطاء ارش وفی سندہٖ جابر الجعفی و ابوعازب مسلم بن اراك اخرج الدارقطنی من طریق زھیر وقیس عن جابر عن ابی عازب عن النعمان ومن طریق قیس عن ابی حصین عن ابراھیم

عن النعمان۔ ابن ماجہ نے مبارک بن فضالہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ "لا قود الا بالسیف" کے الفاظ سے نقل کیا ہے اور دارقطنی نے اس سند سے نقل کرنیکے بعد نقل کیا ہے کہ انس نے حسن سے سوال کیا کہ آپ نے کس سے سنا تو کہا النعمان بن بشیر سے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ابوداؤد ونسائی وابن ماجہ میں اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ان دیۃ الخطأ شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا مائۃ من الابل الیٰ اخرہٖ۔

دوسری روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابوداؤد قال عقل شبہ العمد مغلظ مثل عقل العمد ولا یقتل صاحبہ وذلک ان ینزو الشیطان بین الناس فیکون رمیا فی عمیاء فی غیر ضغینۃ ولا سلاح۔

اور ابن عمر کی روایت مرفوعًا اخرجہ ابوداؤد وابن ماجہ الا ان دیۃ الخطاء شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا۔

اس کے علاوہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث جو بخاری مسلم اور دیگر کتب میں موجود ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں نے باہم لڑائی کیا فرمت احدٰھما الاخریٰ بحجر اور دوسری روایت میں ہے " ضربت امرأۃ ضرتھا بعمود فسطاس " اور ایک روایت میں ہے " فضربت احدٰھما علی الاخریٰ بمسطح جس میں مضروبہ مرگئی فجعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم دیۃ المقتول علی عصبۃ القاتل یہ مضمون ابوہریرہؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت میں موجود ہے، اسی طرح جابرؓ کی روایت میں بھی دیت کی بات منقول ہے۔ صرف ابوداؤد کی ایک روایت میں ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس عن عمر میں ضاربہ کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا مگر ابن جریج نے اس پر اعتراض کیا تھا کہ طاؤس کے بیٹے اسکو نقل کرتے ہیں اور اس میں قتل کا ذکر نہیں۔ اسی طرح سفیان نے نقل کیا تو اس میں ضاربہ کے قتل کا تذکرہ نہیں ہے۔ شاید عمرو بن دینار کو قتل کے حکم میں شبہ ہوگیا تھا۔ امام صاحب کا استدلال ان روایتوں سے اس طرح ہے کہ آپ نے پتھر عصا اور سوط کے سلسلہ میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی اور سب کو آپ نے شبہ عمد قرار دیا اور اس عورت کے سلسلہ میں اس پتھر یا عمود

کی کوئی تفصیل نہیں پوچھی اور اس میں دیت لازم قرار دی اور نعمان بن بشیر کی حدیث کل شیٔ خطاء الا بالسیف سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے اور ائمہ ثلاثہ و صاحبین اسکو چھوٹے پتھر اور چھوٹی لاٹھی پر محمول کرتے ہیں۔ جس سے عام طور سے جان نہیں جاتی۔

مگر حنفیہ نے امام صاحب کے قول کی تنقیح کرتے ہوئے بڑی تعمیم کردی ہے کہ حدید جیسا بھی ہو اور اسی کے حکم میں سونا چاندی پیتل تانبہ سب کو داخل کردیا ہے اس لئے موجودہ دور میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہی زیادہ لائق عمل ہے اسلئے کہ لوگوں نے جان لینے کیلئے طرح طرح کی چیزیں ایجاد کر رکھی ہیں جسطرح زہر کا پلانا ظاہر الروایۃ کے مطابق موجب قصاص نہیں تھا مگر زمانے کے خراب ہونیکی بناء پر قصاص کو واجب قرار دیا جاتا ہے تو یہاں پر بھی صاحبین کا قول مناسب ہے۔

حضرت انس رض کی حدیث

ایک یہودی نے ایک لڑکی کو اس کا زیور لینے کے لئے اس کے سر کو پتھر سے کچل دیا، اس لڑکی کو آپکی خدمت میں لایا گیا تو ابھی اس میں جان باقی تھی جن لوگوں کے بارے میں اس حرکت کا احتمال ہو سکتا تھا اس کا نام آپ نے لیا۔ ایک کا نام لیا تو لڑکی نے نہیں کا اشارہ کیا دوسرے کا نام لیا تب بھی نہیں کا اشارہ کیا، تیسرے کا نام لیا تو اس نے سر سے اشارہ کیا کہ ہاں اسی نے یہ حرکت کی ہے۔ تو آپ نے اس یہودی کو پکڑا اور اس کے سر کو کچلنے کا حکم فرمایا مگر صرف مقتول کے کہنے ہی سے مقدمہ ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ دوسری روایت میں "فَاَقَرَّ" اس قاتل نے اقرار کیا۔ جس سے قتل کا کیس ثابت ہوا۔ مقتول نزع کی حالت میں اپنے قاتل کی نشاندہی کرے تو صرف مجروح کے قول سے قتل ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا اتفاق ہے۔ لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے لوث کا ثبوت ہوگا جو موجب قسامۃ ہوگا۔ اگر اولیاء مقتول اس پر قتل کا دعویٰ کرکے قسم کھائیں گے تب اس کو قتل کیا جائے گا۔

غیر سلاح سے قتل

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب ابھی بیان کیا جا چکا ہے کہ آلۂ قتل ایسا ہونا چاہئے جس سے عام طور سے

جان چلی جاتی ہے تو وہ قتل عمد اور موجب قصاص ہے مگر امام صاحب کے نزدیک موجب قصاص نہیں ہے۔ یہ حدیث ابو حنیفہؒ کے خلاف ہے کیونکہ اس میں نبی کریم علیہ السلام نے قصاص لیا۔ امام صاحبؒ کیطرف سے اس حدیث کا کئی ایک جواب دیا جاتا ہے۔

(۱) آپ کا اس یہودی کو قتل کرنا تعزیرًا وسیاسۃً تھا، قصاص کے طور پر نہیں تھا اسلئے کہ وہ یہودی پہلے سے مجرم تھا۔ (۲) **لا قود الا بالسیف** کی حدیث سے اسکو منسوخ قرار دیا جائے، مگر صرف احتمال سے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جاتا ہے جب تک کہ مقدم و مؤخر کا علم نہ ہو۔ (۳) یہودی کا مقصد ہی جاریہ کو قتل کرنا تھا تاکہ اسکے ہار لینے کا راز چھپا رہے اس لئے ممکن ہے جہاں اس نے اس فعل کا اقرار کیا اس کا بھی اقرار کیا ہو کہ میرا مقصد جان سے مارنا تھا۔ اور جب قتل کا قصد و عمد پایا جائے تو عند الامام آلہ کے محدد ہونے کا اعتبار نہیں رہ جاتا کما بین من قبل

قاتل سے کیفیتِ قتل میں قصاص

امام شافعی و مالک و احمد کے یہاں قاتل نے جس کیفیت کے ساتھ قتل کیا ہے اسی طرح قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ فعل خود گناہ نہ ہو۔ مثلاً کسی کو زنا کے ذریعہ قتل کر دیا ہو، لواطت سے قتل کر دیا ہو۔ تو یہ عمل اس کے ساتھ نہیں کیا جائیگا۔ ان لوگوں کا استدلال فان عاقبتم بمثل ما عوقبتم بہ سے ہے اور اسی طرح جزاءُ سیئۃٍ سیئۃٌ بمثلھا سے ہے۔ اور اس حدیث سے ہے کہ اس یہودی نے اس لڑکی کا سر پتھر سے کچلا تھا تو آپؐ نے بھی قصاص میں اس کے سر کو کچل دیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تلوار اور وہ جو تلوار کے حکم میں ہو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ آیت النفسُ بالنفسِ کیوجہ سے کہ نفسِ جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے، جان لینے کے طریقے میں مماثلت مطلوب نہیں ہے۔

امام طحاویؒ نے مُثلہ کی حدیث سے اس طرح کی حدیثوں کو منسوخ قرار دیا ہے مگر مُثلہ ہر صورت میں ممنوع نہیں ہے۔ چور کا ہاتھ کاٹنا یا میدانِ جنگ میں حملہ کرتے وقت ہاتھ پیر پر وار کر دینا جس سے ہاتھ یا پیر کٹ جائے درست ہے۔

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ قصاص کے طور پر درست ہو۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص جرائم میں مشہور ہو تو تعزیر و سیاست کے طور پر ایسا کرنا جائز ہے۔ نبی کریمؐ کا عمل سیاست و تعزیر کے طور پر تھا۔

ابو حنیفہؒ اور عربی زبان

ابو حنیفہؒ سے ابوعمرو بن علاء مشہور قاری نحوی نے پوچھا کہ کیا قتل بالمثقل موجب قصاص ہے؟

تو امام ابو حنیفہؒ نے اپنے مذہب کے مطابق جواب دیا کہ نہیں، تو ابوعمرو نے کہا ولو قتلہ بحجر منجنیق، تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا ولو قتلہ باباقبیس۔

ابو حنیفہ نے اسماء ستہ مکبرہ کو حالت جر میں الف کے ساتھ پڑھا، بابی قبیس کی جگہ اباقبیس پڑھا، لوگ اس سے ابو حنیفہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ انکو عربی نہیں آتی۔ الروض الباسم میں اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد پر اجماع ہے کہ اگر کوئی ان کے زمانے میں مخالف بھی رہا ہو تو بھی اس کے بعد اجماع ہو گیا ہے۔ ان کے اقوال علماءِ اسلام کے درمیان متداول ہیں۔

تابعین سے لیکر آج تک تمام مملکتِ اسلامی میں دائر و سائر ہیں مسلمانوں کا ایک طبقہ اس پر عامل ہے دوسرا طبقہ عمل کرنیوالوں پر انکار نہیں کرتا ہے۔ کسی مسئلہ میں اجماع کے اثبات کا یہی طریقہ ہے، کسی شخص کے مجتہد ہونیکی اور مفتی ہونیکی سب سے بڑی پہچان یہ ہے کہ کسی شخص کا فتویٰ دینا اور عام مسلمین کا اس کیطرف رجوع کرنا بلا علماء، فضلاء کے انکار کے یہ اسکے مفتی ہونیکی دلیل ہے۔ تو خیر القرون کے زمانے میں امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ دینا اور انکی طرف لوگوں کا رجوع کرنا بلا انکار کے کیوں نہیں دلیل بنے گا کہ وہ مجتہد و مفتی تھے اور اسی تواتر سے ان کا فضل، انکی عدالت، ان کا تقویٰ اور انکی امامت بھی ثابت ہو گی۔

علماء کا ان کے مذہب کو نقل کرنا یہ خود دلیل ہے کہ لوگ ان کے اجتہاد کے قائل تھے۔ ابو حنیفہؒ نے عرب کا وہ دور پایا ہے جب عربی زبان صحیح درست تھی، اور وہ جریر و فرزدق کے معاصر ہیں، حضرت انسؓ کو سنِ تمیز میں دیکھا ہے

اس دور میں عربی زبان میں تغیر بہت کم واقع تھا اور اس زمانے میں بیشتر مشاہیر کا علم لغت اور فن ادب سے مشغلہ نہیں تھا اس لئے کہ اس کی ضرورت ہی نہیں تھی جسکو علم تاریخ سے ذرا بھی لگاؤ ہے اس پر یہ بات واضح ہے اور پھر ابن اثیر نے تو کتاب نہایہ کے دیباچے میں اسکی تصریح بھی کردی ہے۔ تو علم نحو میں مہارت اور عربیت کی تعلم کو ابو حنیفہ ہی کیلئے کیوں ضروری قرار دیا جائے، فرزدق و جریر کے اشعار سے استدلال کیونکر درست ہوگا۔

رہا ابا قبس کا لفظ اگر اس کو غلط قرار دیا جائے تو سب سے پہلے اسکو صحیح سند سے ثابت کیا جائے کہ ابو حنیفہؒ نے کہا اور صحیح سند سے ثابت بھی ہو جائے تو اس کے مقابلے میں ابو حنیفہؒ کا اجتہاد ان کا علم وفضل متواتر و متفق علیہ ہے۔

ایک ظنی چیز سے قدح و اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہ لفظ استعمال کرنا عدم معرفت اور عدم علم کی دلیل نہیں ہوسکتی اسلئے کہ کتنے علماء عربیت عامی زبان میں گفت گو کرتے اور جان بوجھ کر لفظ کا غلط تلفظ استعمال کرتے تھے مگر اس سے انکی عربی دانی پر اثر نہیں پڑتا، تو ابو حنیفہؒ پر کیوں پڑ جائے گا۔ اگر ابو حنیفہؒ سے قطعی طور سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ انھوں نے یہ لفظ استعمال کیا۔ تب بھی اس سے ابو حنیفہ کی عربیت پر اثر نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ یہ لحن اور غلط نہیں بلکہ یہ صحیح لغت ہے، فراء نے اسکو نقل کیا ہے۔ اسماء ستہ مکبرہ کا اعراب تینوں حالت میں الف کے ساتھ بلحارث کی لغت ہے اور عربی الفاظ اور اس کے محاورات اتنے ہی نہیں ہیں جو کتابوں میں منقول چلے آرہے ہیں اسلئے کہ اسلام کے بعد عرب جہاد میں مشغول ہو گئے، شعر اور اس کی روایت سے غافل ہو گئے اسلام جب فارس و روم میں پھیل گیا عرب امصار و بلاد میں اطمینان سے رہنے لگے تو پھر شعر کی روایت کیطرف لوٹے مگر اسوقت تک کتنے لوگ مر چکے تھے، قتل ہو چکے تھے اور کتنا حصہ ضائع ہو گیا اسلئے ابن جنی نے کہا کہ جب آدمی فصیح ہو ایک آدھ بات ایسی منقول ہو کہ عام استعمال اس کے خلاف ہو تو اس کے بارے میں حسن ظن رکھنا چاہیئے کہ اسکو یہ بات پرانی لغت سے حاصل ہوئی ہوگی جس کے اب آثار و نشانات مٹ گئے ہیں۔

باب الصائل على نفس الانسان او عضوہ

عمران بن حصین کی روایت :۔ یعلے بن منیہ او ابن امیۃ

باپ کا نام امیہ اور ماں کا نام منیہ تھا اسلئے دونوں بات صحیح ہے۔

رجلاً - یہ شخص یعلی کا اجیر و ملازم تھا۔ صفوان بن یعلے کے واسطہ سے روایت ہے کہ ان اجیر الیعلے عض رجل ذراعه کاٹنے والے یعلی تھے جیساکہ باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوا۔ اکثر روایات میں ذراع کا لفظ آیا ہوا ہے، بعض میں ید کا۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے مگر بخاری کی معلق روایت میں اصبع کا لفظ آیا ہے۔ حافظ نے ذراع کو ترجیح دیا ہے۔ کثرت روایت کی بناء پر اور اصبع کی روایت ابن علیہ تنہا ابن جریج سے نقل کرتے ہیں انفراد ابن علیة عن ابن جریج بلفظ الاصبع لایقاوم هذه الروایات المتعاضد على الذراع۔

جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے زور سے اپنا ہاتھ کھینچا جس سے یعلی کا آگے کا دانت گر گیا۔ مقدمہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا۔ آپ نے دانت کاٹنے والے کو زجر و توبیخ فرماتے ہوئے کہا کہ تم اس کا گوشت کھانا چاہتے تھے، اونٹ کیطرح اس کو چبانا چاہتے تھے۔ آدمی اپنے دفاع کیلئے مجبور ہے آپ نے کچھ بھی واجب نہیں فرمایا نہ قصاص نہ دیت۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آدمی کو اپنے دفاع و بچاؤ کا حق ہے، اسی طرح اپنے مال کے بھی دفاع کا حق ہے۔ فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم۔

آپ نے فرمایا من اشار بحدیدة الی احد المسلمین یرید بها قتله فقد وجب دمه وہ حلال الدم ہوگیا اس لئے کہ اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہوجاتا تو قتل کردیتا جس سے وہ مباح الدم ہوجاتا تو اپنے مقصد کو پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم ہوگیا۔ اگر مقصد کو پورا کرنیکے بعد مباح الدم نہ ہو تو مقصد کے پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم نہ ہوگا۔ اسی لئے ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ کوئی کسی کے ہاتھ پر تلوار چلاکر اس کا ہاتھ کاٹ کر رک گیا تو اب اس کے دفاع میں اسکو قتل کرنا جائز نہ ہوگا

ہاں اگر اب بھی قتل کے درپے ہے تو اسکو قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح کاٹنے والا اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہوجاتا ہے تو قصاص واجب ہوتا۔ تو مقصد پورا کرنے سے پہلے دفاع میں ایسا کیا تو وہ ہدر ہوگا۔ یہی مذہب ائمہ اربعہ کا ہے۔

باب اثبات القصاص فی الاسنان

حدیث انس رض مرد وعورت میں باہم جان میں قصاص پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے مگر مرد وعورت کے اعضاء کے درمیان قصاص میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں جان کیطرح اعضاء میں بھی باہم قصاص ہے اور عندالاحناف اعضاء حکم میں مال کے ہیں اور دونوں کی مالیت میں تفاوت ہے اسلئے مساوات کا تحقق نہ ہوا، جسکی وجہ سے قصاص جاری نہ ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی اَلسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحُ قِصَاصٌ سے ہے اسی طرح مسلم کی حدیث سے کہ اخت ربیع یا خود ربیع نے ایک انسان کا دانت توڑدیا تو آپ نے قصاص کا حکم دیا۔

حدیث انس رض میں اختلاف امام مسلم رح نے ثابت عن انس نقل کیا تو اخت الرُّبیع ام حارثہ کا قصہ نقل کیا۔ اور بخاری رح نے عن حمید عن انس نقل کیا تو اس میں ہے کہ ان الربیع کسرت ثنیۃ جاریۃ یعنی خود ربیع نے دانت توڑا۔ دوسرا اختلاف مسلم کی روایت میں قصاص کے حکم کے بعد ام الربیع نے قسم کھا کر کہا کہ قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے۔ اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ربیع کے بھائی انس بن نضر نے قسم کھائی تھی۔ بخاری کی اکثر روایات میں ربیع کا تذکرہ ہے اور جس کا دانت ٹوٹا وہ عورت ہے اور مسلم کی روایت میں انسان ہے مگر انسان کا اطلاق مرد وعورت دونوں پر ہوتا ہے۔ بخاری کی روایت کے قرینہ سے انسان سے جاریہ مراد لیا جائیگا جس کیوجہ سے یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کی مستدل نہیں ہوسکتی اور یہ حدیث احناف کیلئے خلاف نہیں ہوگی۔

القصاص۔ القصاص ادوا فعل کی بناء پر منصوب ہے۔

الیقتص من فلانۃ واللہ لا یقتص منہا اس سے بظاہر آپکے حکم کو رد کرنا معلوم ہوتا ہے اور آخر حدیث میں آپ نے اس قسم کھانیوالے کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لابرہ کہ اللہ کا ان سے غایت درجہ تعلق ہے کہ اللہ انکی بات کو پورا کر دیتا ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بظاہر عبارت سے آپ کے حکم کو رد کرنا معلوم ہوتا ہے مگر انکی غرض رد کرنا نہیں تھا بلکہ خدا کے فضل پر اعتماد کرتے ہوئے انکو اس کا یقین تھا کہ اللہ ان سے قصاص نہیں لینے دے گا۔ اس لئے قصاص کے وقوع کی نفی کی ہے۔ اس سے ایک بات اور معلوم ہوئی کہ ہمیشہ ظاہر الفاظ پر حکم نہیں لگا دینا چاہئے اس لئے کہ آدمی بعض مرتبہ کسی حالت کے غلبہ کے وقت کوئی صحیح بات کہنا چاہتا ہے مگر تعبیر میں کوتاہی ہو جاتی ہے اس لئے اس میں چشم پوشی کرنی چاہئے۔

مایباح بہ دم المسلم

حدیث ابن مسعود و عائشہ

عبد اللہ بن مسعود کی حدیث

تین طرح کے لوگ مباح الدم ہو جاتے ہیں اسمیں سے التارك لدينه المفارق للجماعة - المفارق للجماعۃ، التارک لدینہ کی صفت ہے یعنی جماعت مسلمین کے عقیدہ سے الگ کوئی عقیدہ اختیار کیا ہو اسلیئے کہ مرتد ہونیکے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دین کے ہر عقیدہ کا منکر ہو۔ موجبات قتل کو تین میں منحصر کیا گیا ہے اس کے سوا وہ موجب قتل نہیں ہیں بلکہ موجب قتال ہیں۔

قال السندھی المقصود من ھذا الحدیث بیان انہ لا یجوز قتلہ الا باحدی ھذہ الخصائل الثلاث لا انہ لا یجوز القتال معہ فلا اشکال بالباغی لان الوجود ھناك القتال لا القتل یجوز ان یجعل قتل الصائل من باب القتال لا القتل۔

باب اثم من سن القتل

حدیث ابن مسعودؓ آدمؑ کا پہلا بیٹا اس نے ظلماً قتل ایجاد کیا اور اس سے توبہ نہیں کیا اسلئے قیامت تک جتنے ظلماً قتل ہوں گے سب کے قتل کا فاعل بالسبب ہوا اسلئے ان سب کا گناہ اس کے ذمہ ہوگا۔

من سن سنۃ سیئۃ فی الاسلام کان علیہ وزرھا ووزر من عمل بھا کے مطابق ہے اور لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ کے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ یہ بھی اسی کا وزر ہے۔ اگر کوئی برا طریقہ ایجاد کرنے کے بعد میں اس سے توبہ کرلے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے بعد اس طریقہ پر عمل کرنے والوں کا گناہ اس کے سر نہیں لگاتے ہیں۔

باب المجازاۃ بالدماء وانھا اول ما یقضیٰ

حدیث ابن مسعودؓ اس روایت میں دم کو اول ما یقضیٰ بین الناس یوم القیامۃ فرمایا گیا ہے اور ابوہریرہ کی ایک روایت میں "اول ما یحاسب بہ العبد یوم القیامۃ صلاۃ فرمایا گیا ہے۔ علماء نے دونوں کے درمیان جمع کرتے ہوئے کہا کہ دماء کی اولیت حقوق العباد کے اعتبار سے ہے اور صلاۃ کی حقوق اللہ کے اعتبار سے ہے اور اصح یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ ایک میں فیصلہ کی بات ہے دوسرے میں حساب وکتاب کی بات ہے۔

باب تغلیظ تحریم الدماء والاعراض والاموال

حدیث ابی بکرہ ایوب عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث ان الزمان استدار کھیئتہ یوم خلق السموٰت والارض۔

(۱) ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اہل عرب قتل وغارت کے لئے محرم کی حرمت کو صفر میں منتقل

کر دیتے تھے اور اس کا اعلان حج کے موقعہ پر ہوتا تھا کہ امسال محرم کی حرمت محرم میں برقرار رہے گی یا اس کی حرمت صفر میں منتقل کر دی گئی ہے اور محرم حلال ہوگا۔ انما النسئ زیادۃ فی الکفر کا یہی مفہوم ہے۔ اسی بناء پر حج اپنے وقت پر ہوتا تھا اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا تھا۔ آپ نے نسئ کی اس رسم کو باطل کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ نے جب آسمان و زمین کو پیدا کیا اور اس میں جس طرح چار ماہ حرمت والے تھے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم، رجب اسی طرح سے اب احکامات جاری رہیں گے اور نسئ کی رسم کو ختم کیا جا رہا ہے۔

(۲) عرب میں قمری مہینے کا رواج تھا جس سے حج سردی گرمی برسات ہر موسم میں واقع ہوتا تھا۔ اہل عرب نے اسکو شمسی مہینہ کی مطابقت کیلئے لوند لگاتے تھے جسکو عربی میں کبیسہ کہا جاتا ہے تاکہ حج ایسے ایام میں واقع ہو جو تجارت کیلئے موافق ہو اس کیلئے وہ لوگ ہر سال میں گیارہ دن کا اضافہ کرتے یا ہر تین سال میں ایک ماہ کا اضافہ کر دیتے اور ایک ماہ کو دو ماہ کا کر دیتے تھے۔ جیسے کہ ہندوستان کے ہندوؤں کے یہاں ہے اس سے حج کے اوقات میں اور اشہر حرم کی تحریم میں خلل ہو جاتا تھا اور اس بنیاد پر بعض لوگوں نے کہا کہ ۹ھ میں حضرت ابو بکرؓ کو امیر الحاج بنا کر آپ نے حج کرایا خود آپ حج کیلئے تشریف نہیں لے گئے۔ اور ۱۰ھ میں یہ تغیر و تبدل ہوتے ہوتے اصلی صورت پر آگیا تھا اس لئے کہ اس حساب سے ہر سال میں ہر ماہ اپنے اپنے وقت پر آجاتے ہیں، اسی طرح ذی الحجہ اپنے وقت پر آگیا تھا۔ جس کو آپ نے الزمان قد استدار کھیئتہ سے تعبیر فرمایا ہے۔

منہا اربعۃ حرم ثلاث متوالیات ذوالقعدۃ وذوالحجۃ والمحرم ورجب شہر مضر بین جمادی وشعبان۔

بالاتفاق علماء کے اشہر حرم یہی چار ہیں البتہ اسکو شمار کرنے میں اختلاف ہو گیا ہے علماء مدینہ اور جمہور علماء کے یہاں اس کی ترتیب اسی حدیث کے مطابق ہے ذوقعدہ، ذوالحجہ، محرم، رجب ہیں، جس کی وجہ سے ذوقعدہ وذی الحجہ ایک سال میں اور محرم و رجب دوسرے سال میں ہوں گے اور علماء کوفہ کے یہاں محرم، رجب، ذوقعدہ وذوالحجہ

کی ترتیب ہے جس سے سب ایک سال میں شمار ہوں گے۔

رجب شہر مضر بین جمادی وشعبان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رجب کے نام میں قبیلہ مضر وربیعہ کا اختلاف تھا۔ قبیلہ ربیعہ کے لوگ رجب رمضان کو کہتے تھے اور قبیلہ مضر کے لوگ موجودہ رجب جو جمادی وشعبان کے درمیان واقع ہے اس پر اطلاق کرتے تھے۔ اس لئے اس کی تعیین کیلئے نبی علیہ السلام نے رجب مضر اور بین جمادی وشعبان کی قید لگائی ہے دوسری وجہ۔ دوسرے قبائل کے لوگوں کی بہ نسبت مضر کے لوگ رجب کی زیادہ تعظیم اور اس کا احترام کرتے تھے اسلئے رجب کی نسبت قبیلہ مضر کیطرف کردی گئی۔

فان دماءکم واموالکم واعراضکم حرم علیکم کحرمۃ یومکم ھذا فی بلدکم ھذا فی شھرکم ھذا۔ آپ نے ای شہر ہٰذا، ای بلد ہٰذا، ای یوم ہٰذا کا سوال لوگوں کو متوجہ کرنے کیلئے کہا تھا تاکہ آنے والی بات دل ودماغ میں نقش ہوجائے۔ لوگوں کی جان ومال وعزت وآبرو اس دن جو اس ماہ میں اس بلد حرام میں واقع ہے تشبیہ دینا اسلئے تھا کہ انکی حرمت ان کے دل پر نقش تھی اور معروف ومشہور تھی اور جان ومال عزت وآبرو کا احترام ان کے قلوب میں نہیں تھا۔ اس لئے آپ نے اس سے تشبیہ دیا ہے۔

لایضرب بعضکم رقاب بعض

کسی روایت میں کفارا ہے۔

ابن عون عن ابن سیرین کی روایت میں ثم انکفأ الی کبشین املحین فذبحھما والی جزیعۃ من الغنم فقسمھا۔

جزیعۃ مصغر بھی پڑھا گیا ہے، اور مکبر جزیعۃ، فعیلۃ بمعنی مفعولۃ کے۔ مصغر کی صورت میں جزعۃ بکسر الجیم کی تصغیر ہے: القلیل من الشیٔ، اور مکبر کی صورت میں القطعۃ کے معنے میں ہے۔

ابن سیرین کے تلامذہ میں سے صرف ابن عون اس زیادتی کو نقل کرتے ہیں۔

امام مسلمؒ نے ایوب وقرہ عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث اس باب میں نقل کی اس میں یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ کتاب الضحایا میں ایوب وہشام عن ابن سیرین عن

انس کی روایت میں اس زیادتی کو نقل کیا ہے۔ ابن عون نے وہم کی بناء پر اسکو ابوبکرہ کی حدیث میں داخل کر دیا ہے قال الدارقطنی قولہ ثم انکفاء الیٰ آخر الحدیث وہم من ابن عون فیما قیل وانما رواہ ابن سیرین عن ابی بکرہ فادرجہ ابن عون منہا فی ہذا الحدیث۔

حضرت وائل کی روایت ایک شخص قاتل کو پکڑ کر لایا اور کہا کہ اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے۔ آپ نے پوچھا۔ اس پر مقتول کے ولی نے کہا کہ اگر منکر ہو تو میں ابھی شہادت پیش کرتا ہوں۔ قاتل نے کہا کہ ہاں میں نے قتل کر دیا ہے۔ مگر واقعہ یوں ہے کہ ہم لاٹھی سے مار مار کر ببول کا پتا جھاڑ رہے تھے۔ اس نے مجھکو برا بھلا کہا اور مجھکو غصہ دلایا، میں نے کلاڑھی لیکر اس کے سر پر مار دیا جس سے وہ مر گیا۔

آپ نے فرمایا تمہارے پاس کچھ ہے جو تم اولیاء مقتول کو دیت میں دے سکو۔ اس نے کہا کہ بس میرے پاس میری چادر اور کلاڑھی ہے، آپ نے فرمایا کہ تمہاری قوم کے لوگ تمہاری مدد کر کے تمہاری جان بخشی کرا سکتے ہیں؟ اس نے کہا کہ میری کوئی اہمیت ان کے یہاں نہیں ہے۔ آپ نے اولیاء مقتول سے کہا لے جاؤ، آپ نے فرمایا ان قتلہ فہو مثلہٗ۔ ایک روایت میں القاتل والمقتول فی النار، دوسری میں ان قتلہٗ فہو مثلہٗ ہے۔

ابوداؤد میں ابوہریرہ کی حدیث میں تصریح ہے کہ قاتل نے کہا یارسول اللہ ما اردت قتلہ تو آپ نے فرمایا اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار۔ اسی طرح وائل کی روایت میں لم ارد قتلہ ہے۔

قتل عمد میں اصل تو قصد ہے مگر قصد امر مخفی ہے شریعت نے آلہ کو اس کے قائم مقام قرار دیا ہے، مگر یہ قضاءً ہے دیانۃً تو قصد ہی کا اعتبار ہے۔ اب قاتل قصد کا انکار کرتا ہے تو واقع ونفس الامر میں اگر وہ سچا ہے تو قتل عمد کا تحقق نہیں ہوا اس کو قصاص میں قتل کرنا نفس الامر کے اعتبار سے صحیح نہ ہوگا لیکن قاضی اس کا اعتبار نہیں کرے گا، وہ تو آلہ کو دیکھے گا۔ مگر اولیاء مقتول کو اس کی صداقت کا یقین ہے تو ان کو قتل کرنا دیانۃً جائز نہ ہوا، اگر قتل کریں گے تو گنہگار ہوں گے جیسا کہ

ابوداؤد کی روایت میں اما انہ ان کان صادقاً ثم قتلتہ دخلت النار۔
اور مسلم کی روایت میں ان قتلتہ فھو مثلہ ہے یعنی جیسے اس نے غیر مستحق کو قتل کیا اسی طرح اولیاء مقتول بھی بظاہر غیر مستحق کو قتل کریں گے۔
اور المعتصر میں ہے کنت ایضا من اھل النار فی الظاھر اس لئے کہ وہ واقع میں قصد نہ کرنے والا ہے اگر اولیاء مقتول کو یقین نہیں ہو رہا ہے تو انکو قتل کرنا درست ہوگا اہل نار سے نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اس کا قول کہ میں نے قتل کا قصد نہیں کیا تھا، قاضی کے یہاں معتبر نہیں ہے۔ اس لئے وہ بھی بظاہر جہنمی ہوگا۔
المعتصر کی عبارت حسب ذیل ہے۔
وفی المعتصر ص۳۰۲ اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان قتلتہ کنت مثلہ معناہ ماروی عن ابی ھریرۃ فی الحدیث من قول القاتل یارسول اللہ ما اردت قتلہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للولی اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار وذلک لان البینۃ قامت علی قتل اخیہ بفعل ظاھرہ العمد والمدعی علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقولہ علیہ السلام کنت مثلہ یعنی انہ فی الظاھر من اھل النار فان کان صادقا فی عدم القصد فقتلتہ کنت ایضا ولو انکر القاتل بالمحدد التعمد للقتل ینبغی للولی العفو عن القصاص۔
ان قتلتہ فھو مثلہ کی تاویل ——— (۱) جیسے اس نے غیر مستحق قتل کو قتل کیا، اسی طرح ولی مقتول بھی غیر مستحق کو قتل کرنے والا ہوا۔ (۲) اور امام نوویؒ نے اس کی ایک تاویل ذکر کی کہ ایک کا دوسرے پر کوئی احسان وفضل نہیں ہوگا دونوں برابر ہوگئے کہ اس نے ناحق قتل کیا تو دوسرے نے اپنا بدلہ لیا۔ امام نوویؒ نے ایک دوسری اور بھی تاویل کی کہ دونوں قاتل ہونے میں اور خواہش کی اتباع کرنے میں برابر ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ایک کا قتل کرنا حرام دوسرے کا مباح۔ مگر یہ تاویل اس وقت مناسب ہوتی اگر ابوداؤد کی روایت نہ ہوتی، مگر ابوداؤد کی روایت میں قاتل کا اپنے عمد وقصد سے انکار موجود ہے پھر اس روایت میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے دخلت النار ہاں ابوداؤد کی روایت پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ قاتل کے عمد کی تصدیق ولی مقتول پر لازم نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ ولی مقتول اسکو جھوٹا

جانتا ہو جسکی وجہ سے ولی مقتول قتل عمد کا مرتکب نہ ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل عبارت یوں ہوگی " ان کان صادقا فی انکار التعمد ثم قتلہ فعلت فعلا موجبا لدخول النار فی نفسہ وان لم یکن موجبا للدخول لعارض وھو عدم وجوب تصدیقہ بناء علی کونہ متھما فی انکارہ وکون انکارہ خلاف الظاھر"۔ ہاں اگر ولی مقتول دل وزبان سے تصدیق کرتا ہے یا صرف زبان سے تو قضاءً بھی قتل کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر زبان سے انکار کرتا ہے مگر دل میں اسکی صداقت کا یقین ہے تو دیانۃً قتل جائز نہ ہوگا۔

القاتل والمقتول فی النار۔ قاتل ومقتول دونوں کس طرح جہنم کے مستحق ہوں گے جب کہ ایک اپنا حق وصول کر رہا ہے اسلئے اس کی تاویل کی گئی کہ قاتل یعنی قصاص لینے والا بھی جہنمی ہوگا اگر مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہو عمد کے انکار کرنے میں سچا ہو اور مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہے وہ اپنے عمد کا انکار کرنے میں جھوٹا ہے تو وہ جہنمی ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے واقعۂ مذکورہ کا قاتل ولی مقتول مراد نہیں ہے بلکہ ایسے دو مسلمان مراد ہیں جو باہم قتال کریں مگر اس کے مراد لینے کیلئے قرینہ چاہئے اور یہاں پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ قاتل یعنی ولی مقتول قصاص لینے کیوجہ سے جہنمی نہیں ہوا بلکہ کسی اور وجہ سے جسکو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جانتے تھے یا آپ کو ناراض کرنے کی وجہ سے۔ اور المعتصر ص۳۰۳ میں ہے کہ اس جملہ کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے اسلئے کہ قاتل اگر عامد ہے تو قصاص ولی مقتول کا حق ہے تو وہ کیسے جہنم میں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قاتل عامد نہیں ہے تو وہ کیونکر جہنمی ہوگا۔ یہ روایت بالمعنیٰ کیوجہ سے غلطی ہوئی۔ اس نے ان قتلہ کان مثلہ کا یہ مفہوم سمجھا اور اس کے مطابق روایت کر دیا۔ اسلئے اکثر علماء روایت بالمعنیٰ کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

ان قتلہ فھو مثلہ والقاتل والمقتول فی النار ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار۔ یہ سب الفاظ اس کے ایک ظاہری معنیٰ ہیں کہ قصاص لینے والا بھی مثل قاتل کے گنہگار ہے۔ اور دوسرا معنیٰ غیر ظاہر جبکہ تاویل کر کے اس کا

مفہوم واضح کیا جائے۔
آپؐ نے ایسا لفظ بطور تعریض فرمایا تاکہ ولی مقتول اسکو معاف کردے۔ اس طرح کے اغراض کے لئے تعریض و توریہ صحیح ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ۔ مفتی اگر مستفتی سے تعریض و توریہ کرنے میں مصلحت دیکھتا ہو تو تعریض و توریہ کرلینا چاہئے تاکہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور جھوٹ بھی نہ ہو۔ جیسے قتل کا ارادہ کرنیوالے کے جواب میں ابن عباس کا فرمانا لاتوبۃ للقاتل اسی طرح روزہ کی حالت میں کوئی غیبت کے متعلق دریافت کرے تو کہدینا کہ الغیبۃ تفطر الصیام۔

اما ترید ان یبوء باثمك واثم صاحبك - اگر صاحبک سے مراد مقتول ہو اگر تم نے قتل کردیا تو تم نے اپنا حق اس طرح مقتول کا حق وصول کرلیا ہے اور معاف کردینے سے تمہارا اور تمہارے مقتول کا گناہ معاف ہو جائے گا۔ اب یہ مسئلہ مبنی ہوگا اس بات پر کہ قتل سے قاتل پر تین حق متعلق ہوتا ہے (۱) اللہ کا حق۔ (۲) وارث کا حق (۳) مقتول کا حق۔ اور قصاص میں قتل سے وارث اور مقتول کا حق وصول ہوگیا۔ رہا خدا کا حق تو الحدود کفارۃ کے قاعدہ سے خدا کا حق بھی وصول ہوگیا اور اگر وارث کے قصاص سے مقتول کا وصول نہیں ہوتا ہے تو آخرت میں اس کا حق باقی رہا۔ اگر اس نے توبہ کرلی ہے تو خدا اس کیطرف سے متکفل ہوکر اس کو اس کا عوض دے گا جیسے کہ کوئی کافر مسلمان کو شہید کردے پھر مسلمان ہوا تو ان الاسلام یھدم ما کان قبلہ کیوجہ سے اسکے حق کا خود خدا متکفل ہوگا اگر توبہ نہیں کیا ہے تو بقدر اس کے حق کے اس کا گناہ اس کے سر لگا دیا جائیگا۔

اور اگر اثم صاحبک میں قاتل مراد ہے تو اس وقت اسکی توجیہ ہوگی کہ قاتل ہی نے قصاص کیلئے اپنے آپ کو حوالے کردیا ہے اور الحدود کفارۃ کیوجہ سے اس کا گناہ معاف ہوا۔ اور تم معاف کردو تو تمہارے گناہ بھی معاف ہو جائیں گے۔

بَابُ دِیَۃِ الجَنِین

حدیثِ ابوہریرہ و مغیرہ بن شعبہؓ قبیلۂ ہذیل کی دو عورتیں جو باہم سوکن تھیں اور حمل بن مالک بن نابغہ کی ——

بیویاں تھیں۔ ایک کا نام ملیکہ، دوسرے کا نام ام غطیف تھا — ابوداؤد میں ابن عباس کی روایت میں ہے رمت احدہما علی الاخریٰ اقتتلت المرأتان۔ ضربت امرأۃ ضرتھا بعمود فسطاط، بعض روایات میں فرمت احدہما الاخریٰ بحجر کسی میں بمسطح ہے تو کسی میں ہے ان امرأۃ خذفت امرأۃ اخریٰ پتھر سے مارا، ٹھیکرے سے مارا۔ ممکن ہے سب کو باری باری استعمال کیا ہو یا ایک کو صحیح قرار دیا جائے باقی کو راوی کا وہم قرار دیا جائے۔

بغرۃ عبد او امۃ — غرہ کا اطلاق چہرہ کی سفیدی پر ہوتا ہے پھر جزء بول کر کل انسان مراد لیا گیا۔ بغرۃ عبد او امۃ اضافت کے ساتھ پڑھا جائے یا تنوین کے ساتھ اور عبد او امۃ بدل ہو۔ اس عورت کے مارنے سے دوسری عورت کا حمل ساقط ہو گیا۔

اگر جنین زندہ تھا پھر مرا ہے تو باتفاقِ ائمہ اربعہ دیت واجب ہے۔ اگر مردہ ساقط ہوا تو غرہ یعنی عبد یا امۃ دینا ہوگا۔ اور غرہ کی یہ تفسیر نبی علیہ السلام سے منقول ہے اسلئے بالاتفاق علماء کے عبد یا امۃ کے ادا کرنے سے ادائیگی ہو جائے گی۔ ویسے فقہاء کے یہاں اس سے مراد دیت کا بیسواں حصہ ہے۔

فقتلھا وما فی بطنھا یعنی عورت بھی مرگئی اور اسقاط بھی ہوا مگر دوسری روایت میں ہے ان المرأۃ التی قضی علیھا بالغرۃ توفیت جس سے معلوم ہوتا ہے جنایت کرنے والی ضاربہ عورت کا انتقال ہوا۔ امام نوویؒ نے تاویل کرتے ہوئے کہا کہ علیھا کو معنی میں لھا کے لیا جائے تاکہ دونوں روایت میں مطابقت ہو جائے مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ ضاربہ بھی کسی وجہ سے مرگئی ہو۔ جس کا تذکرہ اس روایت میں ہے اور مضروبہ بھی مرگئی ہو جس کا تذکرہ دوسری روایت میں ہے۔

وقضی بدیۃ المرأۃ علی عاقلتھا — ان تمام روایات میں یہی ہے کہ

مضروبہ کے مرنیکے بعد اسکی دیت کا حکم دیا، قصاص کا حکم نہیں دیا اور اسکو قتل شبہ عمد قرار دیا مگر امام ابو داؤد کی روایت میں ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس عن عمر میں وان تقتل یعنی ضاربہ کے قتل کا حکم دیا مگر یہ روایت تمام روایات کے خلاف ہے۔ خود ابن جریج نے عمرو پر اعتراض کیا کہ انکرت علی عمرو روایتہ عن طاؤس قولہ وان تقتل بھا وقلت اخبرنی ابن طاؤس عن ابیہ کذا وکذا، اور عمرو نے کہا شککتنی بلکہ ابو داؤد نے سفیان عن عمرو نقل کیا تو خود انھوں نے اسکو ذکر نہیں کیا۔

عاقلہ عصبات ہیں کتب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم علی کل بطن عقولتہ۔ اس میں آباء وابناء دونوں داخل ہیں اور یہی مذہب امام مالک و احمد کی ایک روایت ہے اور امام شافعی اور امام احمد کی دوسری روایت آباء وابناء عاقلہ میں داخل نہیں ہیں۔ ان کا استدلال جابر کی روایت فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیۃ المقتولۃ علی عاقلۃ القائلۃ وبرأ زوجھا وولدھا اس روایت کو منذری نے معلول کہا ہے پھر ہو سکتا ہے کہ زوج وابن ضاربہ کے عصبات سے نہ ہوں۔ علماء احناف کے یہاں دیت کا مدار تناصر پر ہے آپ کے زمانہ میں تناصر خاندان کی بنیاد پر تھا اور عصبات ایک دوسرے کی حمایت کرتے تھے بعد میں یہ کیفیت باقی نہ رہی، حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں دیت کو اہل دیوان پر لازم کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کا فعل نبی علیہ السلام کے قول وفعل کے خلاف نہیں ہو سکتا ہے خاص کر جب اس کا تعلق عام لوگوں سے ہو جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا حکم معلل ہے علت تناصر ہے اور تناصر کی بنیاد پر یا حلف کی بنیاد یا ولاء کی بنیاد پر یا حرفت کی بنیاد یا پارٹی کی بنیاد یا یونین کی بنیاد پر تناصر ہوتا ہے جہاں جیسا ہوگا ویسا حکم لگایا جائے گا، اگر اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوگی تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ ثم ان المرأۃ التی قضی علیھا بالغرۃ توفیت فقضی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بان میراثھا لبنیھا وزوجھا وان العقل علی عصبتھا۔ اگر امام نووی کیطرح علیھا کو بمعنی لہا نہ لیا جائے تو ضاربہ کے مرنیکے بعد اس کے ورثاء نے مطالبہ کیا کہ دیت تو ہم نے دیا لہٰذا میراث بھی ہمکو ملنی

چاہئے تو اس کا بیان ہے کہ دیت میں تو تمام عصبات شریک ہوں گے اور وراثت میں اس کے قاعدے کے مطابق عمل ہوگا۔

فقال حمل بن النابغۃ اصل میں حمل ابن مالک ابن نابغہ ہے، دادا کی طرف نسبت کردیا ہے کیف اعزم اس جملہ کا قائل ان احادیث میں حمل ہے جو عورت کا شوہر تھا یہ ضاربہ کے عصبات سے تھا، بعض روایات میں ہے کہ اس کا قائل ضاربہ کا بھائی علاء بن مسروح تھا۔

اسجع کسجع الاعراب۔ اس نے فی البدیہہ امر حق کو باطل کرنے کے لئے سجع وفاصلہ والے جملہ کو استعمال کیا۔ اسلئے آپ نے من اخوان الکھان کہا اور اس پر انکار کیا اور اعراض فرمایا اور اس کا جواب نہیں دیا بخلاف آپ سے بعض مرتبہ اس طرح کا جملہ صادر ہوا ہے تو اسی کے ذریعے امر حق کو دلنشین کرتا تھا۔ اسلئے وہ پسندیدہ ہوگا

ملص واملص دونوں ہم معنیٰ ہیں : بچے کا قبل از وقت باہر آجانا۔ ملاص جنین جو باہر آگیا ہے۔ قال ابوداؤد بلغنی عن ابی عبید انما سمی املاصًا لان المرأۃ تزلقہ قبل وقت الولادۃ وکذلک کل ما زلق من الید وغیرہ فقد ملص۔

نظریۃ العقاب فی الاسلام

سزا کی حقیقت مفادِ عامہ کے پیش نظر کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی پر مجرم کو جو بدلہ دیا جاتا ہے وہ سزا ہے۔

سزا کا مقصد فتنہ وفساد کا خاتمہ، ضلالت وگمراہی اور معصیت سے تحفظ اور اطاعت پر آمادگی۔

سزا کے اصول وضوابط جب سزا کا مقصد افراد کی اصلاح جماعت ونظام کا تحفظ ہے تو اس کے لئے ایسے ضوابط واصول ضروری ہیں جو اس مقصد کی برآوری میں معین ومددگار ثابت ہوں۔

مثلاً۔ ۱۔ کسی بھی جرم کی سزا ایسی ہونی چاہیئے کہ جان بوجھ کر انسان اس جرم کے ارتکاب کی ہمت نہ کرے اور اگر کر گذرے تو آئندہ اسکی جرأت نہ ہو اور دوسروں کیلئے بھی باعث عبرت ہو۔

۲۔ سزا کی مقدار میں مفادِ عامہ کی رعایت ہو اور اسکے تقاضے کے مطابق سزا میں تشدید یا تخفیف ہو کہ اگر جماعتی تحفظ مجرم کا خاتمہ کئے بغیر ناممکن ہو تو سزا موت یا حبس دوام ہے، تا آنکہ مجرم توبہ کرلے یا اپنے حالات بدل لے۔ اسی طرح سزا کا مقصد مجرم کی اصلاح ہے اس سے انتقام لینا نہیں، جیسے باپ بیٹے کو سرزنش کرتا ہے یا طبیب مریض کے علاج و معالجہ میں اس پہلو کو کبھی بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجرم کی شخصیت کے لحاظ سے تادیب و تنبیہ میں فرق ہوتا ہے جس سے باعزت و باحیثیت افراد اور بے حیثیت و حقیر افراد کی تادیب میں اس کا خیال رکھنا ضروری ہے اصل مقصد زجر و توبیخ ہے تاکہ آئندہ باز رہے۔ اس لئے کسی کے لئے ڈانٹ ڈپٹ کافی ہوتی ہے اور کسی کے لئے طمانچہ و مار پیٹ تو کسی کے لئے قید و بند کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

سزا شرعی نقطۂ نظر سے

۱۔ معاشرے سے جرائم کا صفایا

۲۔ مجرم کی حیثیت کو مدنظر رکھنا۔ بظاہر ان دونوں اصولوں میں تضاد ہے۔ اسلئے کہ اگر ایک کو ملحوظ رکھیں تو دوسرے کو صرفِ نظر کرنا ہوگا۔ جرائم کا صفایا کرنا ہے تو مجرم کی حیثیت کو مدنظر نہیں رکھ سکتے۔

اسی طرح اگر مجرم کی حیثیت ملحوظ رہی تو جرائم کا صفایا ممکن نہیں، لیکن شرعی نقطۂ نظر میں ان دونوں اصولوں کو اس طرح ضم کر دیا گیا ہے کہ تحفظ عامہ کا اصول تمام سزاؤں میں علی الاطلاق ملحوظ ہے یعنی سزاؤں کا معیار یہ رکھا گیا ہے کہ مجرم کی زجر و توبیخ اور دوسروں کے لئے عبرت ہو لیکن جن جرائم کی زد براہِ راست معاشرہ پر پڑتی ہے ان میں مجرم کی شخصیت کا خیال نہیں رکھا گیا ہے مگر جہاں معاشرہ اور جماعت زد میں نہیں آتے ان میں مجرم کی شخصیت اس کے اخلاق و کردار کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جرائم کی اقسام ان دو بظاہر متضاد اصولوں پر شرعی نقطۂ نظر کے مبنی ہونے کی وجہ سے شریعت نے دونوں اصولوں کا دائرہ اثر متعین کر دیا ہے اور اسکے واضح خد و خال بتا دیئے ہیں۔

۱۔ معاشرہ کو متأثر کرنے والے جرائم۔ اس کے تحت ایسے جرائم آتے ہیں جن سے معاشرہ پر کاری ضرب آتی ہے، اس طرح کے جرائم کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول حدود کے جرائم جو سات ہیں۔

چوری[۱]، ڈاکہ زنی[۲]، زنا[۳]، قذف[۴]، شرب خمر[۵]، ردۃ[۶]، بغاوت[۷]۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں خود معین کردی ہیں۔ اس میں حاکم وقاضی کو کمی وبیشی کا کوئی حق نہیں ہے، اس میں مجرم کی شخصیت کا کوئی لحاظ نہیں ہے بلکہ معاشرہ وجماعت کے مفادات کو مدنظر رکھا گیا ہے اسلئے کہ یہ اتنے سنگین جرائم ہیں کہ ان میں ذرا بھی ڈھیل معاشرہ کو تباہی کے گڑھے پر کھڑا کردے گی۔ لہٰذا اگر ان میں شخصی مفاد کو قربان کردیا گیا ہے تو کوئی حیرت کی بات نہیں، بلکہ حیرت تو جب ہوتی جبکہ معاشرہ کے مفاد کو قربان کیا گیا ہوتا۔

قسم دوم۔ قصاص ودیت کے جرائم۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں معین کردی ہیں۔ ان سزاؤں کو قاضی وحاکم رد وبدل نہیں کرسکتا اور نہ ہی معاف کرسکتا ہے، البتہ اگر مظلوم یا اس کا ولی معاف کرنا چاہے تو شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی زد براہِ راست اسی پر پڑتی ہے معاشرہ کا نقصان تو اسی کے واسطے سے ہے۔ لہٰذا اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو کوئی اس کا ہاتھ نہیں پکڑ سکتا ہے کیونکہ جب اس نے بالکلیہ معاف کردیا تو اس کا مطلب ہے کہ آپسی رنجش وعداوت کو دفن کردیا ہے، اسی طرح اگر دیت پر راضی ہوگیا تو اس نے مادی منفعت کو ترجیح دی اور اس میں شرعاً کوئی قباحت بھی نہیں ہے۔

۲۔ وہ جرائم جس سے معاشرہ پر کاری ضرب نہیں پڑتی ہے۔ یہ جرائم اتنے سنگین نہیں ہیں اسلئے شریعت نے قاضی کو سزا کے انتخاب کا اختیار دیا ہے کہ وہ مجرم کی شخصیت، جُرم کے حالات، سزا کی مقدار کو مدنظر رکھے۔

شریعت نے قسم اوّل کی سزاؤں کو سخت رکھا اسلئے ان کی زد براہِ راست معاشرہ پر پڑتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ زد کس طرح سے پڑتی ہے؟ اس کی نوعیت کیا ہے؟ ذیل کی سطور میں ہم اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں:۔

مختلف اصول ونظریات کی حامل دُنیا کی تمام قوموں کا ایک نظامِ زندگی ہے جس کے عموماً چار ستون ہوتے ہیں (۱) خاندانی نظام (۲) شخصی ملکیت کا نظام (۳) معاشرتی نظام (۴) حکومتی نظام۔

خاندانی نظام

مرد وزن کا وجود توالد وتناسل کی صلاحیت اولاد کی کفالت ان سب کا فطری تقاضہ ہے کہ ہر آدمی کی بیوی متعین ہو، تاکہ اس سے پیدا ہونے والے بچے اس مرد کی طرف منسوب ہوں اور اس کے لئے خاندانی نظام ضروری ہے، پھر یہی خاندانی نظام معاشرتی نظام کا ڈھانچہ ہے کہ اس کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

شخصی ملکیت کا نظام

ہر انسان کو اپنی اولاد اور خاندان کی ضروریات کو پوری کرنے کے لئے کھانے پینے اور کپڑے اور مکان اور ذرائع آمدنی ضروری ہیں اور ہر ایک کے پاس یہ تمام چیزیں اپنی ہونی چاہئیں اس کے لئے شخصی ملکیت کا نظام ضروری ہے۔

معاشرتی نظام

مذکورہ بالا دونوں نظاموں کی رُو سے اپنی حیثیت، اپنی آزادی اور اپنی روایت خاندان اور اپنے اپنے سرمایہ کے تحفظ کا حق ہونا چاہیئے۔ لیکن انسان یہ سارے کام خود نہیں کرسکتا ہے اس میں ایک دوسرے کے تعاون کی ضرورت ہوگی، یہیں سے معاشرتی نظام کا وجود شروع ہوتا ہے۔

حکومتی نظام

معاشرتی نظام ایک اجتماعی نظام ہے جس میں ہر فرد کی ذمہ داریوں اور حقوق کی نشاندہی ضروری ہوتی ہے۔ اس اجتماعی نظام اور ہر فرد کے حقوق اور امن و امان کے تحفظ کے لئے ایک حکومتی نظام بھی ضروری ہے۔ یہی چار بنیادی نظام ہیں جن پر نظام زندگی قائم ہے، ان میں سے کسی پر پڑنے والی زد براہ راست معاشرہ پر پڑے گی۔ جن جرائم سے ان نظاموں پر زد پڑتی ہے شرعی جائزہ کے مطابق حدود کے جرائم اور قصاص و دیت کے جرائم میں اگر زنا کی چھوٹ دیدی جائے تو خاندانی نظام مفلوج ہو جائیگا، نسب ختم ہو جائیگا اور جس کا جس سے جی چاہیگا آدمی اپنا نسب جوڑیا توڑے گا، طاقت کی حکمرانی ہوگی، والدین اور اولاد دونوں کے لئے مصیبت ہوگی۔ چوری کی اجازت سے شخصی ملکیت کا نظام متأثر ہوگا جو جس کا مال چاہے گا چھین لے گا، طاقتور دندناتے پھریں گے کمزور بھوکے مرجائیں گے۔

قذف

اس سے خاندانی نظام متأثر ہوتا ہے، عزت و ناموس پر آنچ آنے اور نسب مشکوک ہونے کے بعد پورے خاندان سے اعتماد اُٹھ جاتا ہے اور نتیجۃً پوری جماعت بے آبرو و بے حیثیت ہو کے رہ جاتی ہے۔

ڈاکہ

ڈاکہ میں اگر مال لوٹا گیا ہو تو شخصی ملکیت کا نظام اور اگر اسکے ساتھ قتل بھی ہو تو اس کی زد افرادی زندگی پر بھی پڑتی ہے۔ اگر صرف خوف و ہراس پیدا ہو تب بھی امن و امان غارت ہو جائے گا۔ ڈاکہ بہر صورت اجتماعی اور حکومتی دونوں نظاموں کے لئے سمِ قاتل ہے جہاں انسان کی زندگی اور مال و دولت ہر وقت خطرہ میں ہو اس معاشرہ کی شیرازہ بندی ممکن نہیں۔

ارتداد اس سے معاشرتی نظام ڈائنامیٹ ہو جائے گا۔ کیونکہ اسلامی معاشرہ کا معاشرتی نظام اسلام ہے اس سے بغاوت اور تشکیک سے وہ باقی نہیں رہ سکتا۔

بغاوت اس سے نظام حکومت پر زد پڑتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد حُکام کی خلاف ورزی نظام حکومت یا حُکام کی تبدیلی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے اختلاف و انتشار کو ہوا ملے گی، اقتدار کی رسہ کشی میں امن و نظام غارت ہو جائے گا جماعتی شیرازہ منتشر ہو گا۔

جرائم قصاص و دیت ان جرائم سے افرادی زندگی کے ساتھ اجتماعی و حکومتی نظام پر بھی زد پڑتی ہے کیونکہ اس سے جانی و جسمانی نقصان ہوتا ہے اگر اس کی اجازت دی گئی تو کوئی بھی خود کو محفوظ نہیں تصور کرے گا، کاروبار زندگی ٹھپ پڑ جائے گا اور ہر شخص اپنا تحفظ خود کرنے پر مجبور ہو گا پھر طاقت کی حکمرانی ہو گی اور کمزور و بیکس اس چکی میں پس کر رہ جائیں گے۔

شراب نوشی صحت کو تباہ کرتی ہے، مال کے ضیاع و بالآخر اقتصادی بربادی تک لے جاتی ہے اس سے اخلاق کا احساس کمزور پڑ جاتا ہے، پھر قتل و چوری، عصمت دری اور ڈاکہ کا ارتکاب آسان ہو جاتا ہے، جس سے پوری جماعت متأثر ہوتی ہے

یوں تو سبھی جرائم سے معاشرہ پر کسی نہ کسی طرح زد پڑتی ہے لیکن مذکورہ بالا جرائم ان سے تو معاشرتی ڈھانچہ براہِ راست بے حد متأثر ہوتا ہے۔ اس لئے شریعت نے مجرم کی شخصیت کو مدنظر رکھے بغیر نہایت عبرت ناک سزائیں متعین کیں اور دوسرے جرائم چونکہ اس قدر سنگین نہیں اس لئے ان کی سزاؤں میں اتنی شدت نہیں ان میں مجرم کی شخصیت کی بھی رعایت کی گئی ہے۔

اسکے علاوہ جرائم کے ظہور کے اعتبار سے حدود و قصاص و دیت کے جرائم سب سے زیادہ وقوع پذیر ہیں۔ اگر معاشرہ سے ان کا صفایا کر دیا جائے تو لوگ جرائم کا نام بھول جائیں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ان جرائم کو فہرست سے الگ کر دیا جائے تو بہت معمولی قسم

کے جرائم رہ جاتے ہیں جن سے امنِ عامہ نظام اور اخلاق پر کوئی خاص زد نہیں پڑتی ہے اور جس معاشرہ میں یہ تینوں چیزیں محفوظ ہوں تو اس کی تعمیر و ترقی میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں رہ جاتی ہے۔ اسلامی شریعت کا یہی وہ امتیاز ہے کہ اس نے حقیقت پسندانہ طور پر حقیقی صورتِ حال کو مدِ نظر رکھ کر دونوں طرح کے جرائم کی مناسب سزا مقرر کی، مفادِ عامہ اور مجرم کی شخصیت دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ملحوظ رکھا۔

شادی شدہ زانی کی سزا سنگسار کرنا

اسلامی شریعت کا مدار تقویٰ وطہارت و تحفظ عزت و ناموس و نسب پر ہے۔ اسی وجہ سے جنسی جذبات پر قابو نہ پانے والے کے لئے شادی کرنا واجب قرار دیا اور زنا کے ارتکاب پر سو کوڑے کی سزا مقرر کی، اور ضرورت پر بشرطِ عدل و مساوات ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت دی۔ ضرورت پر طلاق دینے کا بھی اختیار دیا۔ شوہر کی طویل غیر حاضری، مخصوص قسم کے امراض اور تنگدستی کی بنیاد پر عورت کو طلاق طلب کرنے کی اجازت دی۔ غرضیکہ تمام جائز و حلال طریقے دونوں کے لئے متعین کر دیئے۔ اس لئے شادی کے بعد انسان کو بدکاری کا خیال ختم کر دینا چاہیئے۔ لیکن اگر کوئی اس صورت میں بھی حرام کاری پر اُتر آتا ہے تو معلوم ہوگا کہ اس کے اندر شہوت رانی اور بدکاری کا جذبہ زندہ ہے لہٰذا اس کی سزا قدرے سخت ہونی چاہیئے کہ اس کی سنگینی کا تصور ہی گناہ و بدکاری کے خیال کو ختم کر دے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ رجم ضرورت سے زیادہ سخت سزا ہے۔ کیونکہ عام انسان اپنی بہن و بیٹی کو زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھ سکتا ہے اگر اس کا بس چلے تو قتل کرنے سے دریغ نہ کرے۔ ہم آئے دن دیکھتے ہیں کہ بدکاری کرنے والوں کو زندہ جلا کر اور جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مار ڈالتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زانی کو عام انسان بھی زندہ نہیں رہنے دیتے۔ یہی واقعی صورت حال ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اگر شریعت نے اس کی سزا رجم رکھی تو کونسا عذاب عظیم مسلط کر دیا۔ لوگ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر مجرم کے ساتھ جو گھناؤنا سلوک کرتے ہیں رجم میں یہ بات نہیں ہے۔ رجم تو قتل کرنے کا ایک طریقہ ہے جس طرح سولی دینا، زہر دینا، بجلی کا جھٹکا، گولی مارنا۔ اور قتل کی سزا دوسرے انسانی قوانین میں موجود ہے۔ سنگسار کرنے میں روح دیر سے نکلتی ہو اور گولی مارنے سے روح فوراً نکلتی ہو یہ کوئی ضروری امر نہیں ہے بلکہ پتھر بھی اگر ناقابلِ برداشت جگہ پر لگ جائے تو جان

نکلنے میں دیر نہیں لگتی۔ ادھر تجربات شاہد ہیں کہ پھانسی کے پھندے سے فوراً یا مطلوبہ عجلت کے ساتھ جان نہیں نکلتی۔ پھر مرنے سے انسان کم لیکن اس کی تکلیف سے زیادہ ڈرتا ہے اور شریعت کا مقصد بھی یہی ہے۔ اسلئے کہ شریعت نے اپنی سزاؤں میں انسانی نفسیات کو مدنظر رکھا ہے۔ امید و بیم انسان کی سرشت میں داخل ہے وہ کسی کام کو کرنے یا چھوڑنے میں اس کے نفع و نقصان کو دیکھ کر قدم اٹھاتا ہے۔ مثلاً انسان چلتی ٹرین سے چھلانگ لگانے سے گریز کرتا ہے خواہ اسے کتنا ہی نفع نظر آئے، اس لئے کہ اسے یقین ہے کہ موت کے منہ میں جا رہا ہے۔ اسکے برخلاف اگر کوئی اہم مفاد ہو تو بس وغیرہ سے کود جانے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ بہرکیف اگر فائدہ زیادہ نقصان کم ہو تو کر گذرتا ہے ورنہ گریز کرتا ہے، اچھا عمل ہو کہ بُرا، حلال ہو کہ حرام ہر جگہ یہ انسانی سرشت سرگرم عمل ہے۔ سزاؤں کا بھی یہی حال ہے، اگر سخت ہوں گی تو انسان ان جرائم کے تصور ہی سے کترائیگا ورنہ بے تکلف کر گذرے گا۔

اصل میں انسانوں کے خود ساختہ قوانین اس کو قانون کی منصفانہ بنیاد حاصل نہیں ہے۔ ماہرین قانون صدیوں سے اسے تلاش کر رہے ہیں مگر اب تک اسے حاصل نہ کر سکے۔ یہ اس لئے نہیں ہے کہ ابھی تلاش نامکمل ہے بلکہ تلاش بسیار کے باوجود اس کا حاصل نہ ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسے انسان حاصل ہی نہیں کر سکتا۔ زنا ناجائز اولاد کے مسائل پیدا کرتا ہے، رشتہ نکاح کو کمزور کرتا ہے اور سطحی لذتیت کا ذہن پیدا کرتا ہے اور چوری و خیانت کی تربیت کرتا ہے اور قتل و ڈاکہ کو فروغ دیتا ہے اور سارے سماج کے دل و دماغ کو گندہ کر دیتا ہے، مگر ان ماہرین قوانین کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کو جرم کیسے قرار دیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی قانون میں زنا اصلاً جرم نہیں ہے۔ جرم اس وقت بنتا ہے جب طرفین میں سے کسی ایک نے جبر و اکراہ کیا ہو۔ رضامندی کی شکل میں قانون زنا کا محافظ بن جاتا ہے۔ اگر تیسرا شخص مداخلت کرتا ہے تو اُلٹا وہی مجرم بن جاتا ہے۔

چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا

چور کو مال چاہیئے، خواہ کسی سے چرائے، پھر جو مال چلا گیا اس کی وجہ سے انسان کو زیادہ فکر بقیہ مال کے تحفظ کی ہوتی ہے، بلکہ پورا معاشرہ اپنے سرمایہ کے تحفظ کی فکر کرنے لگتا ہے۔

اس کی سزا میں شریعت نے چور کی نفسانیت کو ملحوظ رکھا ہے۔ چور یہ چاہتا ہے کہ دوسروں کی خون پسینہ کی کمائی ہڑپ کرلے، بغیر کسی محنت ومشقت کے دولت والا بن جائے، محنت مزدوری کی فکر ختم ہو جائے، مستقبل اپنے ہاتھ میں آجائے۔ شریعت نے قطع ید کے ذریعہ اس کا علاج بالضد کیا ہے، تاکہ اس کو روزی روٹی کی فکر مزید دامن گیر ہو، پھر ہاتھ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو اپنا مستقبل تاریک نظر آئے، لہٰذا اگر اس نے سابقہ جذبات سے شکست کھا کر چوری کر بھی لی تو آئندہ کے لئے اس کا تصور ہی اس کے رونگٹے کھڑے کردے گا۔

دُنیا میں آج تک اتنا مناسب اور کامیاب نظامِ سزا نہیں پایا گیا، جہاں اور جب بھی اس کا نفاذ ہوا ہے گہوارہ امن وسکون بن گیا ہے، دَورِ حاضر میں سعودیہ عرب اس کی زندہ مثال ہے، جہاں دن دھاڑے لوٹ مار ہوتی تھی جان ومال کچھ بھی محفوظ نہیں تھا، لیکن اس سزا کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے لوٹ مار کا یہ بازار پوری دُنیا کے لئے امن وامان اور سکون کا نمونہ بن گیا۔

خود ساختہ قوانین میں چوری کی سزا قید ہے، لیکن نفسیاتی طور پر چور کو باز رکھنے میں یہ بُری طرح ناکام ہے، زیادہ سے زیادہ دَورانِ قید محنت مزدوری نہیں کرسکتا، پھر اس میں اس کی ضرورت ہی کیا ہے، جیل میں اس کی ساری ضروریات کا نظم رہتا ہے، لیکن جیل سے نکلنے کے بعد شیر بنا پھرتا ہے، رفتہ رفتہ پاک باز بن جاتا ہے، دولت بھی ہاتھ آگئی اور کچھ گیا بھی نہیں۔

باعثِ حیرت یہ ہے کہ انسانی حقوق اور تمدن کے نام لیوا اسلامی سزا کو سخت کہتے ہیں کیا چاہتے ہیں کہ ہر وقت لوگوں پر خوف وہراس طاری رہے اور چور کو انعام دیا جائے کہ وہ لوگوں کی خون پسینہ کی کمائی کھاتا رہے؟ پھر کیا قانون کی رُو سے چور کو جیل کی کوٹھڑی میں طائرِ قفس کی طرح بے بس دبے کس نہیں رکھا جاتا ہے؟ جیل میں چوروں سے سخت سے سخت کام نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ ان کو کبھی پھانسی بھی دیجاتی ہے، لیکن ان کی انسانی غیرت بیدار نہیں ہوتی۔

شریعت نے تو اس کا صرف ایک عضو ختم کیا اور پھر اس کو اپنے اہل وعیال میں چھوڑ دیا کہ آزادی سے کمائے کھائے، ادنیٰ عقل وبصیرت رکھنے والا بھی دونوں سزاؤں میں بہتر کون ہے بآسانی فیصلہ کرسکتا ہے کہ احکامِ شریعت میں تشدد وسختی نہیں ہے۔

قتل کی سزا قصاص و دیت

اس جرم کا براہِ راست اثر افراد پر پڑتا ہے اسلئے کہ قاتل اور اسی طرح اولیاءِ مقتول شخص معین کے قتل کی تاک میں رہتے ہیں، ہر کس و ناکس پر ہاتھ نہیں اُٹھاتے، معاشرہ کا نقصان انہی کے واسطے سے ہے، اس لئے شریعت نے مظلوم اور اس کے ولی کو حق دیا ہے، جس کی بناء پر اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا، کیونکہ جب اس نے بالکلیہ معاف کر دیا تو اس کا مطلب یہ کہ آپسی رنجش و عداوت کو دفن کر دیا، اس طرح اگر دیت پر راضی ہو گیا تو اس نے منفعت کو ترجیح دی۔

سزا کے بارے میں شرعی اور غیر شرعی دونوں نقطہ نظر تجربات کی روشنی میں

دونوں کا مقصد جرم و جرائم کا صفایا کرنا ہے، دونوں نے مختلف طرح کے وسائل و ذرائع کا استعمال کیا، غیر شرعی نظریات کے حامل قوانین مرض کا علاج ثابت نہیں ہوئے، کیونکہ ان میں یا تو صرف جرم پر نظر کی گئی یا صرف مجرم کی شخصیت پر جن کی تشریح میں خود قانون سازوں کا شدید اختلاف ہے وہ آج تک کوئی ٹھوس بنیاد قائم نہ کر سکے جس پر خود ساختہ قوانینِ عالم قائم رہ سکے، اور بالآخر بین الاقوامی قانونِ سزا یونین کو مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ سزاؤں کے بارے میں تجربات ہی رہنما ہو سکتے ہیں اور جو قوانین جرائم کا سدّباب کرنے میں سب سے زیادہ مفید و کارگر ثابت ہوں وہی مفید تر ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ خود ساختہ قوانین کی سزائیں اس سلسلہ میں بُری طرح ناکام رہیں۔ اسلامی سزاؤں کے کلّی و جزئی دونوں تجربے بھرپور کامیابی سے ہمکنار ہوئے سعودی عرب جہاں دن دھاڑے لوٹ مار کا بازار گرم رہتا تھا، سنگین قسم کے جرائم کے بارے میں ضرب المثل بن چکا تھا، حُجّاج کے ساتھ ان کے ملک کی فوجیں ان کے تحفظ کے لئے ہوتی تھیں، خود مقامی فوج ہوتی، لیکن ان تمام ٹڈی دل فوج کی آنکھوں کے سامنے جرائم پیشہ گروہ اپنا کام کر جاتے، اور ایسے سنگین قسم کے جرائم ہوتے کہ آدمی سُن کر تصدیق نہ کر سکیں۔ لیکن لوٹ مار و قتل و غارت گردی کی یہ جہنم اسلامی سزاؤں کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے امن و امان، سکون و بے خوفی کی جنت بن گئی۔ دُنیا کا سب سے زیادہ پُرخطر علاقہ سب سے زیادہ پُرامن بن گیا۔ مقامی اور بیرونی فوجوں کا ٹڈی دل لشکر جس کو انجام دینے سے قاصر رہا

اس کے لئے مٹھی بھر مقامی پولیس ہی کافی ہو گی۔

اسلامی سزا کا جزوی تجزیہ کچھ ملکوں نے کیا، ان ملکوں نے صرف ایک اسلامی سزا یعنی کوڑا نافذ کیا۔ انگلینڈ نے اپنے فوجداری اور فوجی قوانین، مصر نے اپنے فوجی قوانین اور امریکہ نے قیدیوں کے جرائم میں کوڑے کو بنیادی سزا کے طور پر تسلیم کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد تقریباً تمام ہی ملکوں نے بعض ایسے جرائم جن کی زد انتظام یا امنِ عامہ پر پڑتی تھی ان کی سزا کوڑا متعین کیا۔ بہر کیف عالمی طور پر یہ تسلیم کیا گیا کہ اس باب میں کوڑے سے زیادہ کوئی بھی سزا کارآمد نہیں ہے۔ اور ضمناً اس بات کا بھی اعتراف ہے کہ جرائم کا صفایا کرنے کے لئے اسلامی قوانین کی نظیر نہیں ہے۔ اسلامی نظام میں سزا کا بنیادی عنصر بدنی سزا کوڑا ہے جبکہ خود ساختہ قوانین میں سزا کا بنیادی عنصر قید و بند ہے البتہ جرائم کے اعتبار سے اس کی نوعیت و مدت میں تفاوت ہوتا ہے۔

قید و بند کی سزا میں تاثیر سزا کا فقدان ہے

سزا کا مقصد مجرم کو سبق دینا اور عبرت بنانا ہے کہ آئندہ ارتکاب کا تصور نہ کرسکے لیکن سزائے قید میں یہ مقصد کسی طرح پورا نہیں ہوتا۔ بامشقت سزائے قید جو جیل کی سب سے سنگین سزا ہے کاٹنے والے مجرمین جیل سے نکلتے ہی دوبارہ اس جرم کو کر بیٹھتے ہیں۔ اعداد و شمار سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس طرح کے مجرم جیل سے نکلنے کے پندرہ دن سے ایک سال کے عرصہ میں پھر وہی جرم کر بیٹھتے ہیں۔ بعض مخصوص جیلوں کے نصف مجرم پانچویں سے دسویں بار وہی سزا بھگت رہے ہوتے ہیں۔ اس طرح جرائم کی روزمرہ بڑھتی ہوئی تعداد بھی اس سزا کی نااہلی کی غمازی کرتی ہے۔

سزائے قید کے منفی اثرات

ہر ملک میں مختلف درجہ کی جیلیں ہوتی ہیں جہاں ملزمان کو رکھا جاتا ہے اور اپنی وقتی و دائمی سزا کاٹتے ہیں، جس کی وجہ سے ملکی خزانہ گراں بار ہوتا ہے، قوتِ پیداوار معطل ہو جاتی ہے اور خاندان کے لئے اقتصادی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

یہ ملزمان عموماً صحت مند و صلاح کار ہوتے ہیں اس سزا سے ان کی عملی سرگرمیاں رک جاتی ہیں، پھر ان جیلوں میں ایک خطیر ملکی سرمایہ پانی کی طرح بہایا جاتا ہے جو کسی سے مخفی نہیں، اس کے ساتھ صلاح کار افراد کا جیلوں میں پڑے رہنے سے کاروباری زندگی کا جو نقصان ہوتا ہے

دونوں کو ملایا جائے تو اس کے منفی اثرات کا اندازہ لگانا بھی مشکل ہے۔ اسی لئے اسلامی نظام سزا نے قید و بند کو بنیادی سزا نہیں قرار دیا۔ دو چار مسائل ایسے ہیں جہاں پر اس سزا کو عائد کیا گیا اور وہ بھی عارضی طور پر۔ مثلاً قدرت کے باوجود کوئی واجب نفقہ نہیں دیتا ہے تو اس واجب نفقہ کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لئے اس کو قید کیا جاتا ہے۔ اگر دلائل سے ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ بے بس ہے تو قید کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی اور وہ آزاد ہو جاتا ہے۔
اسلامی نظام سزا میں کوڑے کی سزا بنیادی سزا ہے، جس کا جرائم کے سدِ باب میں حد درجہ مؤثر ہونا پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اس کی وجہ سے مجرم کی روزمرہ کی سرگرمی بھی متأثر نہیں ہوتی ہے، کاروباری زندگی کا بھی نقصان نہیں ہوتا، اس کے خاندان کی اقتصادیات کے لئے مسئلہ نہیں پیدا ہوتا، ملکی خزانہ بھی زیر بار نہیں ہوتا۔

قید و بند کی سزا مجرمانہ ذہنیت پیدا کرتی ہے

قید و بند کی وجہ سے مجرموں کے مجرمانہ جذبات اگر مُردہ ہو جاتے اور ان کی اصلاح ہو جاتی تب تو نقصانات قابلِ تحمل بھی ہو سکتے تھے، لیکن یہاں تو مزید مجرمانہ ذہنیت کی تربیت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ان جیلوں میں جرائم پیشہ مجرم کسی خاص جرم کا رسیا اور اسی طرح نو آموز مجرم بلکہ نام نہاد مجرم جس کو عُرف میں جرم بھی نہیں کہا جاتا ہے۔ ان جیلوں میں ہر طرح کے مجرمین ہوتے ہیں، اس ماحول میں جرائم پیشہ مجرموں کو دوسرے سادہ لوح نئے مجرمین میں جرائم کی تربیت کے لئے اچھی فضا ملتی ہے۔
آئے دن کا روزمرہ مشاہدہ ہے کہ ایک شخص جرائم سے گھن کرتا ہے، جرائم کے نام سے اس کو کراہت محسوس ہوتی تھی ایک معمولی جرم بلکہ جس کو عُرفِ عام میں جُرم بھی نہیں کہتے، مثلاً کوئی معمولی ہتھیار رکھنے کے جُرم میں جیل میں ڈال دیا جاتا ہے لیکن جب وہاں سے نکلتا ہے تو اچھے خاصے جرائم کی تربیت لے کر نکلتا ہے اور پیشہ ور مجرم بن جاتا ہے۔
اس نزاکت کو بھانپ کر اب بہت سے جج صاحبان اعتباری جرائم میں جن میں مجرمانہ جذبات ناپید ہوتے ہیں اس میں قید کی سزا سناتے ہوئے پیچ کھاتے ہیں، بلکہ مجرم نے اگر پہلی دفعہ جرم کیا ہے تو بہت سے حقیقی جرائم میں بھی سزائے قید موقوف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ قید جس کو جرائم کا شفاخانہ تصور کیا جاتا تھا اب تخریبی تعلیمات اور جرائم کا اڈا بن گیا ہے۔

قیدوبند کی سزا احساس ذمہ داری کو ختم کردیتی ہے

ایک طویل زمانہ تک کسی نہ کسی درجہ میں بیکاری کی زندگی گزارنے سے قیدیوں کے اندر احساس ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ جیلوں سے نکلنے کے بعد آل واولاد تو دُور کی بات خود ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے تگ ودَو کرنے کا جذبہ ہی باقی نہیں رہتا ہے، وہ مجبوراً کوئی نہ کوئی ایسا جرم کر بیٹھتے ہیں کہ دوبارہ جیل کی سلاخوں میں بیکاری کی زندگی گذارنے کا موقع نصیب ہو جائے اور ان تمام پریشانیوں سے نجات مل جائے۔ اس لئے نہیں کہ ان کو جرائم یا اس کی سزائیں کاٹنے کا شوق ہوتا ہے۔

جرائم پیشہ عناصر کے تسلط میں اضافہ

آئے دن کا مشاہدہ ہے کہ بہت سے مجرم جیلوں سے نکل کر اپنے سابقہ جرائم کا سکہ چلا کر لوگوں کو ہراساں کرتے ہیں اور ان کے مال و دولت کو ناجائز ہڑپ کرتے رہتے ہیں۔ کسی باعزت پیشہ یا حلال روزی کی انھیں فکر کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے، بلکہ اب تو ان جرائم پیشہ عناصر کا تسلط حکومت سے کہیں زیادہ سخت ہو چکا ہے، حکومت بھی بوقت ضرورت ان سے بھیک مانگتی ہے۔ الیکشن کے موقع پر ووٹ حاصل کرنے کیلئے ہر پارٹی اپنے لئے جرائم پیشہ افراد کو استعمال کرتی ہے، ہندوستان میں تو یہ ایک معمولی بات بن چکی ہے، بلکہ سبھی پارٹیاں اپنے ایسے ہی افراد کو کنڈیڈیٹ بناتی ہیں جس کے نتیجہ میں نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ مال و منصب کے لالچ میں انہی جرائم پیشہ عناصر کی زیر تربیت پروان چڑھ رہا ہے، عزت و ذلت کا معیار ہی بالکل بدل گیا۔ جرائم جو خود مجرم اور اس کی قوم و معاشرہ کی پیشانی پر کلنک کا ٹیکہ تصور کیا جاتا تھا، ہر جگہ ذلیل و بے آبرو ہوتا تھا لیکن اب باعث شان و شوکت اور فخر بن چکے ہیں، بڑی مضبوط گردنیں بھی اب ان کے سامنے جھکنے میں فخر محسوس کرتی ہیں اور ان کے احکام کی بجا آوری اپنی زندگی کی بقاء کا ذریعہ سمجھتی ہیں۔

اخلاقی پستی اور صحت کا زوال

جرائم اور مجرموں کی تعداد روز افزوں ہے جبکہ قید خانوں میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں ہوتا ہے، مجبوراً جیل حکام قیدیوں کی غیر معمولی تعداد کو ایک ہی کمرہ میں بھر دیتے ہیں جو اصول حفظان صحت کے بالکل خلاف ہوتا ہے۔ قید خانہ کو دیکھ کر انسان کے ذہن میں ماچس کے ڈبہ میں اس کی تیلیوں کا خیال آجاتا ہے، ان قیدیوں میں مریض اور صحت مند سبھی ہوتے ہیں، عرصہ تک وہ اپنی جنسی خواہش پوری کرنے سے بھی قاصر ہوتے ہیں، ضروری اوڑھنا

اور بستر بھی دستیاب نہیں ہوتا، نتیجۃً وہ بُری عادتوں اور مختلف امراض کا شکار ہو کر اپنی مردانگی اور صحت اور اخلاق سب کچھ کھو بیٹھتے ہیں۔ دوسری طرف ان کی بیویاں اور بیٹیاں فاقہ کے نتیجہ میں دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلانے پر مجبور ہوتی ہیں اور معاشرہ کے لئے باعثِ فتنہ و فساد بن جاتی ہیں۔

جرائم میں اضافہ

مختلف جرائم کی سزائے قید مقرر ہونے کے باوجود جرائم کی تعداد روز افزوں ہے۔ اعداد و شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ آبادی کے بڑھتے ہوئے تناسب کے اعتبار سے بھی جرائم میں غیر معمولی اضافہ ہو رہا ہے۔ اگر سزائیں مقرر ہوں تو اقتصادی پستی بھی جرائم کو نہیں بڑھا سکتی۔ چنانچہ سعودی عرب میں جس وقت سے اسلامی قانونِ سزا نافذ کیا گیا اقتصادی حالت بہت بہتر نہ تھی لیکن اس کے بعد ہی سے بہت بہتر ہو گئی ہے، لہٰذا اقتصادی یا اجتماعی حالت یا آبادی کے اضافہ کو جرائم کے بڑھانے کی وجہ قرار دینا غلط ہے، کیونکہ جرائم درحقیقت مرض ہیں، اگر ان کی صحیح تشخیص اور مناسب علاج ہو جائے تو ختم ہو جائیں گے یا کم از کم ٹھنڈے پڑ جائیں گے، بصورتِ دیگر وہ ایڈز ہو کر رہ جائیں گے، جو پورے معاشرہ کا گلا گھونٹ دیں گے۔ (ملتقط من التشریع الجنائی)

بابُ حدّ السّرقة ونصابها

اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ۔

نبی علیہ السّلام کی بعثت کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرآن کی توضیح و تفسیر ہے۔ دوسروں کا مال لینا کئی طرح پر ہوتا ہے۔ چوری کے طور پر، ڈاکہ کے طور پر، اچکنے کے طور پر، خیانت، کسی گری پڑی چیز کو اٹھا لینا، غصب کر لینا، لاپرواہی اور بے احتیاطی کے طور پر لے لینا۔ اسی لئے ضروری ہوا کہ نبی علیہ السّلام ان کے درمیان فرق کو واضح کریں اور ضرورت ہوئی کہ ہر ایک کی ذاتیات پر نظر کی جائے۔ جو چوری میں نہیں پائی جاتی ہے اور جس کی بنا پر عرف میں چوری دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے۔ ڈاکہ میں ظالم مظلوم کی بہ نسبت اپنی طاقت و قوت پر اعتماد کرتا ہے اور ایسا وقت

وموقعہ تلاش کرتا ہے جہاں مسلمانوں اور جماعت وحکومت کیطرف سے مدد نہ پہنچ سکے۔ اچکنا: اس میں لوگوں کے سامنے پھرتی سے کسی دیکھی سنی چیز کو لے لینا ہوتا ہے۔ غصب: زبان زوری وسینہ زوری سے ہوتا ہے اور اس اعتماد پر ہوتا ہے کہ مقدمہ عدالت میں نہیں جائے گا اور اس کا حال منکشف نہ ہوگا۔ گری پڑی چیز اٹھالیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ چیز حرز وحفاظت میں نہ تھی۔ خیانت میں پہلے سے کوئی شرکت یا کوئی معاملہ یا تصرف کی اجازت ہوتی ہے۔ اور لاپرواہی وبے احتیاطی کا اطلاق ادنیٰ چیزوں میں ہوتا ہے جس کے ذریعہ مدد کرنے کا لوگوں میں رواج و دستور رہتا ہے۔ ان امور کی بنا پر نبی علیہ السلام نے سرقہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کیلئے سرقہ میں نصاب کی شرط لگائی۔ اس لئے کہ ادنیٰ وگھٹیا اور اعلیٰ چیزوں میں عرف رواج اور نرخ کے گھٹنے بڑھنے سے فرق ہوتا رہتا ہے اسلئے اس کا انضباط ضروری ہے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ)

مقدار نصاب میں علماء کا اختلاف ہے

اہل ظاہر اور بعض دوسرے علماء کے یہاں سرقہ کیلئے کوئی نصاب نہیں ہے۔ قلیل وکثیر سب میں قطع ید ہے مگر جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں شرط ہے البتہ مقدار نصاب میں اختلاف ہوگیا ہے، امام شافعیؒ کے یہاں ربع دینار ہے۔ اس سے دوسری چیزوں کو متعین کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر تین درہم بھی قیمت میں ربع دینار سے کم ہے تو قطع ید نہ ہوگا۔

امام مالکؒ کا مختلف قول ہے مگر مفتیٰ بہ قول ربع دینار سے کم نہ ہو۔ اگر ذہب سے ہو اور تین درہم سے کم نہ ہو، اگر چاندی سے ہو اور دوسری اشیاء میں فضہ کا اعتبار ہوگا۔

امام احمدؒ کی بھی مختلف روایت ہے۔ ایک روایت ذہب سے ربع دینار چاندی سے تین درہم، اور ان دونوں کے غیر سے فضہ سے قیمت میں تین درہم کے برابر ہو۔ اور دوسری روایت میں ربع دینار یا تین درہم جس کی قیمت کے برابر ہو قطع ید ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں دس درہم یا ایک دینار ہے۔ ائمہ میں اختلاف کیوجہ روایات کا اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت زہری عن عمرۃ عن عائشۃ کی روایت۔

(۱) سفیان بن عیینہ ومعمر سلیمان بن کثیر وابراہیم بن سعد قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع السارق بربع دینار فصاعدًا یہ فعلی حدیث ہے اور یونس عن زہری کی حدیث عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال لا تقطع ید السارق الا فی ربع دینار فصاعدًا ہے قولی حدیث ہے۔

سلیمان بن یسار وابوبکر بن محمد عن عمرہ عن عائشہ یہ قولی حدیث ہے یقول لا تقطع ید سارق الا فی ربع دینار فصاعدًا واخرج النسائی من طریق یونس عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ مرفوعًا لا تقطع الید الا فی یعنی ثمن المجن ثلث دینار اونصف دینار واخرج النسائی من طریق سلیمان ابن یسار عن عمرۃ عن عائشۃ سمعتُ عائشۃ تقول قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا تقطع ید السارق فیما دون ثمن المجن قیل لعائشۃ ما ثمن المجن قالت قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقطع ید السارق فے ثمن المجن وثمن المجن ربع دینارٍ۔

ھشام عن عروۃ عن عائشۃ قالت لم تقطع ید سارق فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اقل من ثمن المجن جحفۃ اوترس وکلاھما ذو ثمن وفی روایۃ وھو یومئذٍ ذو ثمن (مسلم شریف)

امام مالکؒ نے عن یحیی بن سعید عن عمرۃ عن عائشۃ انہا قالت ما طال علی ومانسیت القطع فی ربع دینار فصاعدًا۔

حضرت عائشہ کی ایک ہی روایت ہے اور روایت بالمعنی کیوجہ سے یہ اختلاف واقع ہوا۔ اب ان سب کو یکجا کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قطع ید ثمن مجن میں ہے آگے اس کی قیمت ہے۔ ابن عمر کی حدیث نافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطع سارقًا فی مجن قیمتہ ثلثۃ دراھم اور نسائی میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مجن قیمتہ خمسۃ دراھم۔

دلیل احناف | عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ثمن المجن علی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عشرۃ دراھم اخرجہ النسائی ومصنف ابن ابی شیبۃ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم لا تقطع ید سارق فی دون ثمن المجن قال عبد اللہ وکان ثمن المجن عشرۃ دراھم۔

ابن عباس کی روایت ابوداؤد میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ید رجل فی مجن قیمتہ دینار۔ نسائی میں ہے کان ثمن المجن علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم عشرۃ دراھم۔ عن مجاھد عن ایمن قال لم تقطع الید علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا فی ثمن المجن وثمنہ یومئذ دینار اخرجہ النسائی - ایمن کے متعلق اختلاف ہے۔

آیا یہ ام ایمن کے لڑکے ہیں یا دوسرے ہیں، اگر ام ایمن کے لڑکے ہیں تو غزوۂ حنین میں شہید ہوئے یا بعد تک زندہ رہے۔ زیلعی کہتے ہیں فالحاصل ان الحدیث معلول فان کان ایمن صحابیا فعطاء ومجاھد لم یدرکاہ فھو منقطع وان کان تابعیا فالحدیث مرسل۔

ان روایات کے مطالعہ کے بعد جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اصل ثمن مجن ہے اور ثمن مجن میں اختلاف ہے۔ امام محمد مؤطا امام محمد میں فرماتے ہیں قال محمد قد اختلف الناس فیما یقطع فیہ الید فقال اھل المدینۃ ربع دینار، ورووا ھذہ الاحادیث و قال اھل العراق لا تقطع الید فی اقل من عشرۃ دراھم ورووا ذلك عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وعن عمر وعن عثمان وعن علی وعن عبد اللہ بن مسعود وعن غیر واحد فاذا جاء الاختلاف فی الحدود اخذ فیھا بالثقۃ وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقھاءنا۔

حدیث ابی ھریرۃ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اللہ السارق یسرق البیضۃ فتقطع یدہ ویسرق الحبل فتقطع یدہ۔

لعن اللہ السارق اوصاف کی بناء پر لعنت بالاتفاق جائز ہے۔ اس حدیث سے بظاہر شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قطع ید کیلئے کوئی نصاب اور اس کی مقدار نہیں ہے جیسا بعض علماء کا قول ہے مگر جمہور علماء کے یہاں نصاب ضروری ہے۔ وہ حضرات اس حدیث کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں جسکو بخاری نے اس حدیث کے ساتھ اعمش سے

نقل کیا ہے کہ بیضۃ مرغ مراد نہیں ہے بلکہ بیضۃ الحدود مراد ہے یعنی لوہے کا خود اور ہر رسی مراد نہیں ہے۔ اور بعض رسیاں جیسے حبل السفینہ وغیرہ مراد ہے۔ مگر جمہور علماء نے اس تاویل کو پسند نہیں کیا ہے اسلئے کہ یہ چیزیں تو قیمتی ہوتی ہیں۔ اور عرب و عجم کی عادت نہیں ہے کہ ایسے موقع پر قیمتی اشیاء کا ذکر کریں بلکہ ایسے موقع پر حقیر اشیاء کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں بولا جاتا ہے کہ خدا کی لعنت ہو کہ اس نے اپنے کو سونے کے ہار کیلئے برباد کیا بلکہ بولا جاتا ہے معمولی سی چیز کیلئے ایسا کر دیا۔ (۲) بعض لوگ کہتے ہیں کہ پہلے کوئی نصاب نہیں تھا بعد میں اس کا نصاب مقرر ہوا ہے۔ اس لئے یہ حدیث منسوخ ہے (۳) مبالغہ مقصود ہے کہ کتنا بڑا خسارہ اٹھا رہا ہے چاہے وہ شئی کتنی ہی قیمتی ہو مگر خسارہ کے مقابلہ میں اس کی یہی حیثیت ہے (۴) تدریج کے قبیل سے ہے۔ انسانی فطرت ہے کہ چھوٹا چھوٹا جرم کرتے کرتے بڑا بڑا جرم کرتا ہے، یکبارگی بڑا جرم نہیں کرتا ہے۔ برا کام ہو اچھا کام ہو اسکو انجام دینے میں مختلف درجات آتے ہیں، جسکو النازعات غرقا والنشطت نشطا والسابحات سبحا فالمدبرات امرا میں بیان کیا گیا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز کی تفسیر عزیزی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ اور حدیث الحرام بیّن والحرام بیّن کے تحت اس کو ذکر کیا جا چکا ہے۔

قطع السارق الشریف وغیرہ والنھی عن الشفاعۃ فی الحدود

حدیث عائشہ ایک مخزومی عورت فاطمہ بنت الاسود حضرت ام سلمہ کے سابق شوہر ابو سلمہ کی بھتیجی تھی، فتح مکہ کے موقع پر چوری میں پکڑی گئیں۔ آپ سے سفارش کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہوئی تو حضرت اسامہ سے جو آپ کے پوتا کے درجے میں تھے ان سے سفارش کرائی گئی۔ حِبّ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بکسر الحاء حب بمعنی محبوب۔

آپ نے حضرت اسامہ پر انکار کیا اتشفع فی حدّ من حدود اللہ جس سے معلوم ہوا کہ عدالت میں مقدمہ آجانے کے بعد سفارش پسندیدہ نہیں ہے۔

عدالت میں پیش ہونے سے پہلے سفارش کی جا سکتی ہے۔

عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابوداؤد میں تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب۔ پھر آپ نے تقریر فرمائی کہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کا باعث یہی بات ہوئی کہ اغنیاء و مالداروں پر حد سرقہ جاری نہ کرتے تھے اور فقراء پر جاری کرتے تھے پھر آپ نے قسم کھا کر اگر فاطمہ بنت محمد سے یہ بات صادر ہوئی تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹتا اس سے حضرت فاطمہ کی منقبت ثابت ہوئی ہے کہ ان سے آپ کو سب سے زیادہ تعلق تھا اس لئے کہ ایسے موقع پر آدمی سب سے زیادہ عزیز کا نام لیا کرتا ہے۔

دوسری سند سے معمر عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ میں کانت امرأۃ مخزومیۃ تستعیر المتاع وتجحدہ یعنی عاریت لیکر انکار کر دیتی کہ میں نے نہیں لیا تھا اس کی بناء پر ہاتھ کاٹا گیا۔ اس اختلاف کی بنیاد پر بعض حضرات کہتے ہیں کہ لیث نے زہری سے نقل کیا تو سرقہ کا ذکر کیا۔ ان کا متابع یونس ایوب سفیان بن عیینہ وغیرہ ہیں اور معمر کا متابع شعیب۔ نسائی کی روایت میں اور یونس ابوداؤد کی روایت میں پائے جاتے ہیں اس لئے سند کے اعتبار سے ایک دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ (۲) بعض لوگ دو واقعہ کہتے ہیں، ایک سرقہ کا دوسرا عاریت کا مگر واقعہ تو ایک ہی ہے دو قرار دینا درست نہیں اسلئے سرقہ والی روایت کو ترجیح دیا جائے اس لئے کہ آپ نے تقریر میں سرقہ کا ذکر فرمایا ہے، عاریت سے انکار کو ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسری حدیث عن جابر مرفوعاً لیس علی خائن ولا منتہب قطع اخرجہ الاربعۃ وقال الترمذی حسن صحیح اس کا تقاضہ ہے کہ عاریت کا انکار کرنے پر قطع ید نہ ہو۔

(۳) عاریت سے انکار کی بات اس عورت کے تعارف کے طور پر ہے نہ کہ عاریت کے انکار پر قطع ید مرتب ہے۔ ان ذکر العاریۃ وقع لقصد التعریف لا انہ سبب للقطع۔

حدیث جابر اس میں بھی بنی مخزوم کی عورت کے چوری کا تذکرہ ہے۔ اس میں مزید ایک بات ہے فعاذت بام سلمۃ بعض روایات میں زینب ہے اس سے

مراد ام سلمہ کی لڑکی آپکی ربیبہ ہیں یہ دوسری عورت ہے جس کا نام ام عمرو ہے اور یہ قصہ حجۃ الوداع میں پیش آیا۔ ابوسلمہ سے رشتہ تھا اسلئے ام سلمہ اور ان کی لڑکی کا واسطہ لیا۔

عاریت کے انکار پر قطع ید: ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس پر قطع ید نہیں ہے حدیث جابر کیوجہ سے جو ماقبل میں گذری اور اس حدیث میں عاریت وجہ قطع نہیں ہے بلکہ اس کا تذکرہ بطور تعارف کے ہے امام احمدؒ کی ایک روایت میں منکر عاریت بھی حکم میں سارق کے ہے اور اس حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔

حد الزنا

عبادہ بن صامت کی حدیث: خذوا عنی خذوا عنی فقد جعل اللہ لھن سبیلا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا اس کی تفسیر کرتے ہوئے آپنے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سبیل بیان فرمائی ہے۔

البکر بالبکر جلد مائۃ ونفی سنۃ۔ البکر بالبکر کا تقابل بطور شرط احترازی کے نہیں ہے اس لئے کہ بکر نے بکر سے زنا کیا ہو یا ثیبہ سے، سب کی سزا ایک ہے اس لئے یہ شرط اغلبی ہے۔ بکر سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت ہے جس نے نکاح صحیح سے وطی نہ کیا ہو۔ اسی طرح الثیب بالثیب میں مقابلہ بطور شرط احترازی کے نہیں ہے۔ اس لئے کہ ثیب نے جس سے بھی زنا کیا ہو ایک ہی سزا ہے۔ رجم کی اس لئے یہاں پر بھی شرط اغلبی ہے۔ ثیب سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت جس نے نکاح صحیح سے وطی کیا ہو۔

حد الزنا للبکر:۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں مرد یا عورت اسکی حد سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی۔ امام مالک کے یہاں مرد کیلئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی، اور عورت کیلئے صرف سو کوڑے، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں

حد سو کوڑے مرد ہو یا عورت۔ جلاوطنی یا قید کی سزا تعزیراً ہے۔

امام شافعی واحمد کا استدلال عبادہ بن صامت کی حدیث البکر بالبکر جلد مائۃ ونفی سنۃ۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہ وزید بن خالد جہنی کی حدیث جس میں آپ نے فرمایا علی ابنک جلد مائۃ وتغریب عام اخرجہ اصحاب السنۃ زید بن خالد جہنی کی دوسری حدیث قضی فیمن زنی ولم یحصن بجلد مائۃ و تغریب عام اخرجہ البخاری، ابوہریرہ کی حدیث قضی فیمن زنی ولم یحصن بنفی عام وباقامۃ الحد علیہ اخرجہ البخاری۔

امام مالک کی دلیل یہی احادیث ہے مگر وہ کہتے ہیں کہ عورت کی حفاظت و صیانت کی ضرورت ہو گی اگر تغریب محرم کے ساتھ ہو تو محرم مجرم نہیں ہے اس کو سزا دینا ہو گا، اگر بغیر محرم کے ہو تو فتنہ وفساد اور زیادہ ہو گا۔ اور اخبار کا شان نزول مردوں کے بارے میں ہے اور صحابہ کا عمل مردوں کے متعلق پایا جاتا ہے اس لئے عورت کو اس سے مستثنیٰ کر لیا جائیگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأۃ جلدۃ ہے کہ جمیع ما وجب بالزنا مأۃ جلدہ ہے۔ اب اگر اس میں اضافہ کیا جائیگا تو یہ کتاب اللہ کو مقید کرنا ہو گا کسی امر زائد کا الگ سے اضافہ نہیں ہو گا۔ ایسا نہیں ہے کہ کتاب اللہ اس سے ساکت ہے بلکہ کتاب اللہ اس کے سوا کی نفی کر رہی ہے رہ گئی یہ حدیث تو یہ فقط تین صحابہ سے مروی ہے اس لئے مشہور نہیں ہے بلکہ خبر واحد ہے جس سے عند الاحناف کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ اگر تغریب کو عمل کے اعتبار سے مشہور تسلیم کر لیا جائے تو یہ ہم کو مضر نہیں ہے۔ ہم نفس تغریب کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ حد کا جزء ہو اس کا انکار کرتے ہیں اور قران فی اللفظ قران فی المعنیٰ پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مأۃ جلد کو تغریب عام پر عطف کیا گیا ہے لہٰذا وہ بھی حد ہو۔ اور ابوہریرہ کی حدیث بخاری میں بنفی عام واقامۃ حد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفی عام بطور حد کے نہیں ہے۔

غلام وباندی کی سزا نص قرآنی سے ثابت ہے فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب اس کا تقاضہ تھا کہ باندی پر پچاس کوڑے

کے ساتھ چھ ماہ کی جلاوطنی ہوتی مگر احادیث میں فلیجلدھا ولا یثرب علیھا اور اخیر میں فروخت کردینے کا حکم دیا ہے۔

ابن عمر کی حدیث اخرجہ الترمذی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب وغرب وابوبکر ضرب وغرب وعمر ضرب وغرب۔ قال الترمذی حدیث ابن عمر حدیث غریب رواہ غیر واحد عن عبد اللہ بن ادریس فرفعوہ وروی بعضھم عن عبد اللہ بن ادریس عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر ان ابابکر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب وھکذا رواہ محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر ان ابابکر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب ولم یذکروا فیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابن ادریس کے شاگردوں میں اختلاف ہے، زیادہ تر لوگ صرف ابوبکر وعمر کا ذکر کرتے ہیں نبی علیہ السلام کا ذکر نہیں کرتے۔ اس کا متابع بھی موجود ہے۔

عمرو بن شعیب سے مرسلاً منقول ہے کہ جس میں تغریب کو سنتی فرمایا گیا ہے ادھر حضرت علی کا مقولہ زنا میں تغریب کے متعلق الفتنۃ ان تنفیا (مصنف عبدالرزاق) حضرت عمرؓ نے شراب کے سلسلے میں ایک شخص کی تغریب کی تھی وہ نصرانی ہوگیا تو حضرت عمر نے کہا لا اغرب بعد مسلمًا اسکو شراب کے ساتھ خاص نہ کرنا چاہئے اسلئے کہ علت مشترک ہے۔ نبی علیہ السلام نے اس شخص کو جس نے اپنے غلام کو قصدًا قتل کردیا ایک سال کی تغریب فرمائی۔ یہ سب امور دلالت کرتے ہیں کہ زنا کی اصل سزا جلد مأۃ ہے، تغریب عام یہ سیاست کے طور پر ہے۔ جس طرح شراب کو حرام قرار دیا تو اس کے برتنوں کو استعمال کرنے سے روک دیا گیا، مشکیزہ کو پھوڑوادیا۔ اسی طرح اس کو امام کے صوابدید پر ہونا چاہئے جسکو تعزیر کہا جاتا ہے۔ والثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم۔

جمہور علماء کے یہاں ثیبہ کو صرف رجم ہے۔ رجم اعلیٰ سزا ہے اس لئے جلد مأۃ اس میں داخل ہوگا الگ سے اس کو جاری کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ امام احمد کے یہاں پہلے سو کوڑے لگایا جائیگا پھر رجم کیا جائے گا جیساکہ حدیث عبادہ میں ہے اور حضرت علیؓ نے اپنے زمانہ میں شراحہ ہمدانیہ پر دونوں کو جمع کیا تھا

اور فرمایا: جلدتها بکتاب اللہ ورجمتها بسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جمہور کا استدلال ــــــ ماعز کے واقعہ کو ایک جماعت نے نقل کیا اس میں رجم کا ذکر ہے جلد کا تذکرہ نہیں۔ اسی طرح غامدیہ کی روایت اور عسیف کا قصہ ان سب میں رجم کے ساتھ جلد کا تذکرہ نہیں ہے۔
عبادہ کی حدیث ابتداء کی ہے، یہ احادیث بعد کی ہیں۔ اسلئے منسوخ ہے اور آپ کا دونوں کو جمع کرنا پہلے تھا۔

باب رجم الثیب

ابن عباس کی حدیث حضرت عمرؓ نے اپنے آخری حج میں مکہ ہی میں تقریر کرنے کا ارادہ کیا مگر عبدالرحمن بن عوف نے مشورہ دیا کہ آپ یہاں تقریر نہ فرمائیں یہاں ہر ہر قسم کے لوگ ہیں۔ عوام الناس آگے کی جگہ گھیر لیں گے اور بات پوری مملکت میں پھیل جائیگی وہ لوگ کچھ کا کچھ سمجھ سکتے ہیں پھر اس کی تلافی کی کوئی صورت نہ ہوگی جس کی وجہ سے مدینہ آکر انھوں نے پہلے ہی جمعہ کو یہ تقریر کی، اس میں بہت سی باتیں ذکر فرمائی۔ اس میں رجم کا ذکر کیا: ان اللہ قد بعث محمدا بالحق وانزل علیه الکتاب فکان مما انزل علیه آیة الرجم قرأناها۔
اس میں تو آیت قرآنی کا ذکر نہیں ہے مگر بعض لوگوں نے آیت کا بھی ذکر کیا ہے الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة اور مؤطا امام مالک میں سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ کا خطبہ نقل کیا ہے۔ اس میں ہے الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها ہے۔ ابن عباس کی روایت مذکورہ میں زہری کے شاگردوں میں مالک و یونس و معمر و صالح و عقیل وغیرہم نے اس آیت کے الفاظ کو ذکر نہیں کیا ہے مگر سفیان نے ذکر کیا ہے اور سفیان کا وہم ہے۔ یہ آیت جیسا حضرت عمر سے منقول ہے بعض صحابہ سے اور زید بن ثابت سے بھی منقول ہے۔
اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں یہ آیت قرآنی تھی اب منسوخ ہوگئی ہے علماء نسخ کے اقسام بیان کرتے ہوئے نسخ کی ایک قسم آیت کے

الفاظ منسوخ مگر حکم باقی ہو اسکی مثال میں اس قسم کی احادیث کو ذکر کرتے ہیں۔
شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے اسکو انساء کے قبیل سے قرار دیا ہے اور انساء کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ منسی اور فراموش کر دینے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے تمام الفاظ اور اس کا مضمون ذہن سے فراموش ہو جاتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعضے الفاظ یا اس کی ترتیب میں اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے ان الفاظ کا یا ترتیب کا بالیقین منزل من اللہ ہونا باطل ہو جاتا ہے اور تبلیغ سے پہلے یا بعد میں عدد تواتر باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ آپ کو نماز کے درمیان قرارت قرآن میں کوئی آیت بھول گئی اس میں یہ آیت آپکے حافظہ سے نکل گئی مگر دیگر لوگوں کے حافظہ میں اس کا تواتر باقی ہے جسکی وجہ سے اس کی قرآنیت باقی ہے اور منسی اور فراموش شدہ میں اس کا شمار نہ ہوگا اس قسم کی آیت کے نسخ کی وجہ بیان کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ علوم کا القاء پہلے قوت مدرکہ پر ہوتا ہے پھر اس کے بعد وہاں سے خیال میں، اور خیال میں الفاظ کا جامہ پہنایا جاتا ہے پھر زبان پر اس کا اجراء ہوتا ہے۔ اس طرح مرتبہ تعقل سے نیچے مرتبۂ خیال تک عالم غیب کا قرب ہوتا ہے۔ اس طرح کا القاء اولوالعزم پیغمبروں بلکہ نبی علیہ السلام پر خاص طور سے ہوا ہے ورنہ وحی متلو کی شکل صفحۂ خیال کے بجائے لوح پر نقش ہو کر نازل ہوتی تھی۔ جیسے حضرت موسیٰ کو الواح عنایت کی گئی تھی اور پہلے قلب پر نازل ہوئی پھر صفحۂ خیال پر یہ قوی بشری کے اعتبار سے بہت نادر چیز تھی اس لئے کبھی مشق و تمرین کے طور پر کسی مرتب کلام کا القاء کیا جاتا تھا جس کی بقاء لوح محفوظ میں منظور نہ تھی۔ بلا تشبیہ جس طرح بچوں کو حروف ہجاء کی تعلیم دیجاتی ہے جس سے حروف کی صورت کو ذہن نشین کرانا ہوتا ہے۔ اب اس طرح کی منسی و فراموش شدہ آیات کے نسخ کی وجہ فرداً فرداً بیان کرنا تفصیل طلب ہے۔ اجمالی طور سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کبھی تو اس کے مضامین کے مماثل و مشابہ آیات باقیہ کا مضمون رہتا ہے اور ان آیات کے انزال کا مقصد فوری توضیح و تفہیم تھا جس کی ضرورت اب باقی نہیں رہی اور اس کو منسوخ و منسی کر دیا گیا، تسلی و تشفی خاطر کیلئے فوری طور سے

اسکو نازل کر دیا گیا پھر اب ضرورت باقی نہ رہی اسلئے اسکو منسوخ ونسی کر دیا گیا
کبھی مضمون اس کا ہولناک ہوتا بار بار کان کو اس کا سننا مناسب نہ جانا گیا۔
اور منسوخ ونسی کر دیا گیا۔ جیسے الشیخ والشیخۃ والی آیت۔ بعض لوگ اسکو
قرآن نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ وحی کی ایک دوسری قسم ہے اسلئے کہ قرآن کے لئے
تواتر شرط ہے اس طرح کی احادیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ حد تواتر میں
داخل ہی نہیں ہے۔ حکی القاضی ابو بکر فی الانتصار عن قوم انکار ھذا
الضوب لان الاخبار فیہ اخبار آحاد و لا یجوز القطع علی انزال قرآن و
نسخہ باخبار آحاد لا حجۃ فیھا (اتقان ص۲۶) مگر یہ فرق ہمارے اعتبار سے
ہے لیکن خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جن حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سنا ان کے اعتبار سے یہ فرق نہیں ہے سننے کے ساتھ ہی قرآن ہونا ثابت ہو گیا
اس لئے قرآن، غیر قرآن میں فرق کرنے کیلئے یہ کہا جائے کہ قرآن کے نازل ہونے
کے بعد فوراً آپ اس کے لکھوانے کا اہتمام کرتے تھے اور اس کے لکھوانے کا آپ
نے اہتمام نہیں کیا بلکہ کسی نے لکھنا چاہا تو آپ نے منع فرما دیا۔

اتقان ص۲۶ میں نسائی سے نقل کیا ہے کہ مروان نے زید بن ثابت سے نقل
کیا ہے کہ آپ اس کو مصحف میں کیوں نہیں نقل کرتے ہیں تو فرمایا کہ جوان ثیب
ہوں تو ان کو بھی تو رجم کیا جاتا ہے اور کہا کہ ہم نے آپس میں اس کا ذکر کیا تو عمرؓ
نے کہا انا اکفیکم فقال یا رسول اللہ اکتب لی آیۃ الرجم یعنی مجھ کو
اجازت دیں کہ لکھوں تو آپ نے فرمایا لا تستطیع اور سنن کبریٰ میں ہے اکتب
آیۃ الرجم قال لا استطیع۔ اسی طرح مستدرک حاکم سے زید بن ثابت
اور سعید بن العاص کا قصہ نقل کیا گیا ہے کہ زید نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ پڑھتے سنا تو عمر نے
کہا جب یہ آیت اتری تو میں نے حضرت سے کہا کہ اکتبھا فکانہ کرہ
ذلک آپ نے نہ خود لکھوایا اور نہ لکھنے کی اجازت دی بلکہ منع فرمایا یا ناپسند
فرمایا اس لئے عمر بن الخطاب کا فرمانا کہ والذی نفسی بیدہ لو لا ان یقول
الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لکتبتھا فانا قرأناھا۔ عمر کا قرآن کا جزء کے

طور پر لکھنا مراد نہیں ہے اس لئے انھوں نے خود حضرت سے اجازت چاہی مگر آپ نے اجازت نہیں دی پھر حضرت ابو بکر کے دور میں انکی اعانت سے زید بن ثابت نے قرآن کے جمع کا کام کیا تھا۔ اسوقت نہیں لکھوایا تو اب کیسے لکھوا سکتے تھے اسلئے اس کا مطلب یہی ہے کہ قرآن میں بطور تفسیر و حاشیہ کے لکھدیتا۔ مگر قرآن کا غیر قرآن سے خلط کا اندیشہ تھا اسلئے صحابہ بھی اور حضرت عمر کسی نے بھی اسکو پسند نہیں کیا۔ مگر قرآناھا سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں قرآن کا جز تھا مگر اب منسی ہو گیا مگر ماقبل روایات کی روشنی میں مطلق پڑھنے کے معنیٰ مراد لیا جائیگا جیسے اور دیگر وحیِ الٰہی ہو اور اس کی تائید حضرت علی رض کے جملہ سے ہوتی ہے۔ شراحہ ہمدانیہ کو سزا دیتے وقت کہا تھا جلدت بکتاب اللہ ورجمت بسنۃ رسول اللہ رجم کو سنت رسول اللہ کہا ہے۔ اور ان الرجم فی کتاب اللہ حق سے مراد حکم اللہ ہے۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللہ کی تخصیص و نسخ اس طرح کی احادیث سے بالاتفاق جائز ہے۔

او کان الحبل او الاعتراف۔ زنا کے ثبوت کیلئے شہادت اور اقرار بالاتفاق علماء دلیل ہے مگر حمل میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے یہاں نفس حمل کا ظہور کسی عورت سے جو غیر شادی شدہ یا شادی شدہ ہے مگر شادی کے بعد چھ ماہ سے پہلے بچہ پیدا ہو گیا یا ایسے شخص سے شادی ہے جو نابالغ یا مجبوب ہے تو بچہ اس سے منسوب نہیں ہو سکتا ہے تو اس حمل کا ظہور موجب حد ہے۔ اگر اکراہ وغیرہ کا دعویٰ کرے تو بلا دلیل یا قرینہ معتبر نہ ہو گا۔

مگر ائمہ ثلاثہ کے یہاں نفس حمل کا ظہور موجب حد نہیں بلکہ شہادت ہو یا اعتراف ہو امام مالک کا استدلال حضرت عمر رض کے قول سے ہے۔ حضرت علی رض سے بھی اسی کے مثل منقول ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ادرءوا الحدود ما استطعتم اس میں احتمال ہے کہ یہ حمل اکراہ سے ہو یا شبہ کی بناء پر وطی سے ہو یا بلا وطی کے منی کو فرج میں داخل کرنے کی بناء پر ہو۔ اور حضرت عمر و علی کا فعل دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے حمل کے ظہور میں اسی کے اسباب کو دریافت کیا اور اس کا اعتبار کیا۔ چنانچہ ان دونوں سے

ایک قصہ منقول ہے کہ انھوں نے حمل کے ظہور کے وقت فوراً حد جاری نہیں کیا ہے بلکہ اس کی تحقیق کیا ہے۔

مثبت زنا اقرار امام ابو حنیفہ اور امام احمدؒ کے یہاں اقرار چار بار ہونا شرط ہے پھر ابو حنیفہ کے یہاں چار مجلس میں ضروری ہے۔ امام احمدؒ کے یہاں ایک مجلس میں کافی ہے۔ ہدایہ میں ہے ان یقر البالغ العاقل علیٰ نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس کلما اقرہ ردہ۔ اس لئے کہ زنا میں چار کی شہادت ضروری ہے تو اقرار بھی چار بار ضروری ہوا اور چار مجلس بھی۔ اسلئے کہ مجلس کو جامع متفرقات مانا جاتا ہے۔ تو ایک مجلس میں چار مرتبہ ہو تو ایک کا شبہ ہوگا۔

امام شافعیؒ و مالکؒ کے یہاں ایک مرتبہ اقرار کافی ہے دیگر حقوق کیطرح۔

امام شافعی و مالک کا استدلال:- حضرت عمرؓ کے خطبہ میں اذا کانت البینۃ او کان الحبل او الاعتراف - ایک مرتبہ کا اعتراف بھی اعتراف ہے۔ اسی طرح عسیف والی حدیث جسکو بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی سے نقل کیا ہے واغد یا انیس علیٰ امرأۃ ھذا فان اعترفت فارجمھا۔ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جسکو مسلم نے ذکر کیا ہے کہ غامدیہ عورت آئی، اس میں ہے اتریدان تردنی کما رددت ماعزاً - آپ نے اس سے پوچھا اور بعد میں آپ نے رجم کیا۔ اس میں چار مرتبہ اقرار کا ذکر نہیں ہے۔ اور جابر بن سمرہ کی حدیث مسلم میں ہے فردہ مرتین اور ابو سعید کی روایت مسلم میں ہے اعترف بالزنا ثلث مرات اس سے معلوم ہوا کہ چار مرتبہ اقرار ضروری نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور احمد کی دلیل (۱) ابو ہریرہ کی حدیث متفق علیہ اسمیں حتیٰ ثنی ذلک علیہ اربع مرات فلما شہد علیٰ نفسہ اربع شہادات دعاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (۲) جابر کی حدیث مسلم میں ہے فشہد علیٰ نفسہ اربع مرات انہ زنیٰ فقال علیہ السلام۔ دوسری سند سے اس میں ردہ مرتین ہے۔ مگر امام مسلم نے شعبہ کے دوسرے شاگرد ابو عامر سے نقل کیا ہے فردہ مرتین ثلاثا او مرتین اور سماک نے جب سعید بن جبیر سے نقل کیا تو انھوں

نے فرمایا کہ انہ ردہ اربع مرات۔ دوسری تاویل یہ بھی ہے کہ ابوداؤد ونسائی میں سماک عن عکرمہ عن ابن عباس، اس میں ہے فاعترف مرتین فقال اذھبوا بہ ثم قال ردوہ فاعترف مرتین حتیٰ اعترف اربعاً فقال اذھبوا بہ فارجموہ۔

یہ دلیل ہے کہ راوی نے اسکو مختصر کردیا ہے اور چار میں سے دو کا ذکر کیا۔ اس طرح جس روایت میں تین ہے۔ اس میں بھی اختصار ہے کہ چار میں سے تین کا ذکر کیا ومن قصی فلیس بحجۃ علی من حفظ۔ (۳) ابن عباس کی حدیث مسلم میں فشھد علی نفسہ اربع مرات انہ زنی۔ دوسری سند میں حتیٰ شھد اربع مرات ثم امر برجمہ۔ (۴) بریدہ کی حدیث مسلم میں ثم رجع الرابعۃ فاعترف اور اس میں یہ بھی ہے قال بریدۃ کنا نتحدث اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ماعز الوجلس فی رحلہ بعد اعترافہ ثلاث مرات لم یطلبہ انما رجمہ عند الرابعۃ۔ (۵) جابر بن عبداللہ کی روایت متفق علیہ حتیٰ شھد علی نفسہ اربع شہادات۔ (۶) نعیم بن ہزال کی روایت ابوداؤد ونسائی میں الی ان اتاہ الرابعۃ فقال لہ انک قد قلتھا اربع مرات۔

یہ روایات چار کی شرط میں صریح ہیں۔ عمر بن خطاب وعسیف کی روایت میں اعتراف سے مراد اعترافِ معہود ہے یعنی جو معتبر ہے لظھور ان الاطلاق متروک اذ لا یصح الامر بالرجم کیف ما قال الاقرار کیف ولو اعترف مع دعوی الاکراہ او الحیوان او غیر ذلک فلا احد (سندھی)۔

ابوسعید کی روایت میں راوی کا اختصار ہے، اسی طرح غامدیہ کی روایت میں بھی اختصار ہے۔

حضرت ماعز کا قصہ ہزال کے یہاں رہتے تھے۔ ان کے قبیلے کی جاریہ تھی اس کے ساتھ گناہ کا صدور ہو گیا۔ ہزال نے مشورہ دیا کہ نبی علیہ السلام کے یہاں جاؤ اور ذکر کرو ممکن ہے آپ تمہارے لئے استغفار کریں۔ آپ نے ہزال سے فرمایا: واللہ یا ھزال لو کنت سترتہ بثوبک لکان خیرا لک مما صنعت بہ۔

حضرت ماعز:۔ رجل قصیر، قصیر اعضل قصیر اشعث ذی عضلات، گٹھیلے بدن کے تھے قصیر پستہ قد تھے۔ اعضل گٹھیلے بدن اور کبھی کبھی پنڈلی کے پُر گوشت ہونے پر بھی بولا جاتا ہے۔

قد زنا الأخر۔ ہمزۃ مقصورہ اور خاء مکسورہ کے ساتھ۔ ارذل البعد شقی لئیم کے معنیٰ میں۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ خود نبی علیہ السلام نے سوال کیا: قال لماعز احق ما بلغنی عنک قال ما بلغک عنی لیکن دیگر روایات مشہورہ میں ہے کہ ماعز نے آکر کہا کہ طہرنی، امام نووی نے فرمایا کہ اصل میں انکی قوم کے لوگوں نے انکو بھیجا تھا اور کچھ لوگ ان کے ساتھ تھے انھوں نے آپ سے ذکر کیا تو آپ نے ماعز سے سوال کیا اس موقعہ پر آپ نے ہزال سے کہا لو سترتہ بثوبک لکان خیرا لک۔

رجم کی جگہ فرجمناہ بالمصلی فانطلقنا الی بقیع الغرقد مراد مصلی الجنائز ہے فلما اذلقتہ الحجارۃ اصابتہ بحد ھا تو بھاگ کھڑے ہوئے لوگوں نے دوڑایا۔ فرمیناہ بجلامید الحرۃ یعنی الحجارۃ۔

جلامید۔ جلمد اور جلمود کی جمع: الحجارۃ الکبار۔ حرۃ: ایک جگہ کا نام ہے۔ ہزال کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن انیس نے اونٹ کی ٹانگ و پنڈلی والی ہڈی سے مارا فنزع لہ بوظیف بعین فرماہ بہ فقتلہ (رواہ ابوداؤد)

اور ابو سعید کی روایت میں ہے فرمیناہ بالعظام والمدر والخزف مگر ان میں تعارض نہیں ہے۔ جو چیز ہاتھ میں آئی اس سے مارنا شروع کیا، جب وہ بھاگے تو کسی کے ہاتھ میں بڑا پتھر آگیا، کسی کے ہاتھ میں اونٹ کی ٹانگ آگئی اس نے اسی سے مار دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں تو ایسی چیزوں سے مارا جائے کہ تکلیف کا زیادہ احساس ہو بعد میں ایسی چیز استعمال کی جائے جس سے جلدی سے جان نکل جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ لہٰذا بعد میں گولی بھی ماری جاسکتی ہے البتہ ابتداءً ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

رجم کرنے کیلئے گڑھا کھودنا ابو سعید کی حدیث ہے فما اوثقناہ ولا حفرنا لہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرد کو رجم

کرنے کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ ہدایہ میں ہے لایحفر للرجل لانہ علیہ السلام ماحفر لماعز مگر حضرت بریدہ کی روایت میں حفر لہ حفرۃ ثم امر بہ فرجم ہے۔ مگر حضرت ماعز کے قصہ میں اور جتنے لوگوں نے روایتیں نقل کی ہیں انھوں نے ایک ایک جزئیہ کو نقل کیا ہے مگر گڑھا کھودنے کا ذکر نہیں ہے اس لئے یہ روایت منکر ہے۔ اس روایت میں بشیر ابن المہاجر راوی ہیں امام احمد بن حنبل نے ان کو منکر الحدیث کہا ہے۔ ابوحاتم نے کہا یکتب حدیثہ لایحتج بہ۔ امام بخاری نے کہا یخالف فی بعض حدیثہ۔ ابن حبان نے کہا کان یخطئ کثیرًا ابن معین نے توثیق کی ہے اس لئے اس زیادتی کو غیر معتبر مانا جائے گا اور امام مسلم کا حدیث کو ذکر کرنا تو ولاعیب علی مسلم فی اخراج ھذا الحدیث فانہ اتی بہ الطبقۃ الثانیۃ لیبین اطلاعہ علی طرق الحدیث (نصب الرایہ)

البتہ ابوداؤد کے اندر ایک روایت ہے، ماعز کے سوا دوسرے قصہ میں مروی ہے فرجم قال فخرجنا بہ فحفرنا لہ حتی امکنا ثم رمینا بالحجارۃ حتی ھدم اور ماعز کے قصہ میں نسائی کے اندر ہے فذھبوا بہ الی حائط یبلغ صدرہ فذھب یثب فرماہ رجل فاصاب اذنہ فصرع فقتلہ۔ تو ممکن ہے کہ جن لوگوں نے گڑھا کھودنے کی بات کہی ہو اسی دیوار کو گڑھے سے تعبیر کردیا ہو اس لئے کہ یہ دیوار ان کے لئے مثل گڑھا کے ہوگئی۔

مرد کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا، یہی مذہب ابوحنیفہ و احمد اور امام مالک کا ہے۔ اور شوافع کے یہاں بھی یہی قول ہے۔ اور عورت کیلئے شوافع کے یہاں تین قول ہے۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) جسکو امام نووی نے اصح قرار دیا ہے کہ اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہو تو گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ اور اگر شہادت سے ہو تو گڑھا کھودنا مستحب ہے۔ اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ امام مالک کے یہاں گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ احناف کے یہاں ہدایہ میں ہے ان حفر لھا جاز لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ، وان ترک لایضر والحفر احسن۔ حضرت بریدہ کی حدیث میں ہے حفر لھا الی صدرھا۔ ابوداؤد میں ابوبکرہ کی حدیث میں ہے رجم امرأۃ فحفر لھا

الی الثندوۃ - اور حضرت علی نے شراحہ ہمدانیہ کیلئے گڑھا کھودوایا تھا
فقام رَجُلٌ فاستنکہ حضرت ماعز جب چار مرتبہ اقرار کر چکے تو آپ نے اس کے
بارے میں تحقیق کیا کہ یہ پاگل تو نہیں۔ پھر آپؐ نے پوچھا شراب تو نہیں پی رکھا
ہے۔ایک صاحب نے ان کا منہ سونگھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نشہ کی حالت
میں زنا کا اقرار کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔یہی مذہب ابو حنیفہ، امام احمد
اور امام مالک کا ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں صحیح قول کی بناء پر اس کے اقرار
کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے امام نووی تاویل کرتے ہیں کہ آپؐ کے کہنے کا مطلب
یہ تھا کہ اگر نشہ میں ہے تو اس حالت میں اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ شام کو نبی
علیہ السلام نے تقریر فرمائی۔ تقریر کی غرض مفسدین کو متنبہ کرنا تھا کہ وہ لوگ اس
سزا سے عبرت حاصل کریں۔اس تقریر میں آپؐ نے فرمایا: جب ہم لوگ جہاد میں
چلے جاتے ہیں تو مدینہ مردوں سے خالی ہوجاتا ہے موقعہ کو غنیمت سمجھتے ہوئے کچھ
لوگ عورتوں پر شہوت کو ظاہر کرتے ہیں اور تھوڑی بہت کوئی چیز دیکر انکو پھسلا
لیتے ہیں التیس بکرا۔ نبب بکرے کے جماع کرنے کے وقت میں اس کے منہ
کی آواز اور چلانے کے بھی معنیٰ آتے ہیں یمنح احدہن الکثبۃ القلیل
من اللبن و القلیل من کل طائفۃ من طعام او تمر او تراب۔
بعض منافقین جو اس قسم کی حرکتیں کرتے تھے انکو ڈرانا تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ
حضرت ماعز اس طرح کے تھے، کیونکہ ان کے قبیلہ کے لوگوں نے ان کے صالح
ہونے کی گواہی دی تھی۔ اور نبی کریمؐ نے فرمایا اسوقت وہ جنت کی نہروں میں
غوطہ لگا رہے ہیں۔ یہ جرم ان سے اتفاقاً صادر ہو گیا تھا۔ حضرت ماعز کے بارے
میں کوئی کہتا ہے کہ وہ ہلاک و برباد ہو گیا، کوئی کہتا کہ ماعز کی توبہ سے بڑھکر کسی
کی توبہ نہیں ہے۔ دو یا تین دن کے بعد آپؐ نے لوگوں سے فرمایا کہ ماعز کے لئے
دعاء مغفرت کرو۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ ماعز نے اتنی بڑی توبہ کی ہے کہ ایک جماعت
کیلئے کافی ہوتی۔
فلما اذلقتہ الحجارۃ ھرب :- زانی کا اقرار سے رجوع کرنا ہر وقت صحیح ہے
فیصلہ سے پہلے، فیصلہ کے بعد، حد جاری کرنے سے پہلے، حد جاری کرنے کے دوران،

پھر رجوع کرنے کی دو صورت ہے۔ صراحةً رجوع کرے، یا دلالةً رجوع ہو کہ حد کے دوران بھاگ کھڑا ہو جیسے حضرت ماعزؓ بھاگنے لگے۔ دونوں صورتوں میں حد کو موقوف کردینا چاہئے۔ اگر دلالةً رجوع تھا اس کے باوجود حد نافذ کردیا تو لوگوں پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ نبی علیہ السلام سے جب حضرت ماعزؓ کے بارے میں کہا گیا تو ابوداؤد کی روایت میں ہے" ھلا ترکتموہ فلعلہ یتوب فیتوب اللہ علیہ مگر آپؐ نے ضمان واجب نہیں کیا اور اگر صراحةً رجوع کیا اس کے باوجود حد نافذ و جاری کردیا تو ضمان واجب ہوگا یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا بھی ہے لانہ قد زال اقرارہ بالرجوع عنہ فصار کمن لم یقر ولا قصاص علی قاتلہ لان صحة الاقرار مما یخفی فیکون عذرا مانعا من وجوب القصاص (المغنی ص ۱۹۹/۸)

قصة المرأة الغامدية

قبیلہ جہینہ کی ایک شاخ کا نام غامد ہے۔ ابوداؤد کہتے ہیں قال الغسانی جهينة وغامد وبارق واحدٌ۔ حضرت بریدہ کی روایت میں اس عورت کو غامدیہ کہا ہے اور عمران بن حصین کی روایت میں امرأة جهينة کہا گیا ہے۔ دونوں قصہ ایک ہے۔ ایک میں نیچے کی پیڑھی کیطرف نسبت ہے، دوسرے میں اوپر کی پیڑھی کیطرف نسبت ہے۔ قال اما لا فاذھبی۔ اَمّا اصل میں "ان ما" تھا، ادغام کردیا گیا ہے یعنی ان لم تفعلی ہذا فاذھبی۔ یعنی اسکو چھپانا نہیں چاہتی ہے اور مطالبہ کرنا چاہتی ہو تو فی الحال جاؤ۔ اس نے آکر اقرار کیا کہ مجھ کو زنا کا حمل ہے تو آپ نے اس کے سرپرست کو بلایا اور فرمایا احسن الیھا آپؐ نے اس کیساتھ احسان کا حکم دیا کہ ممکن ہے کہ دیگر رشتہ داروں کو غیرت اور عار لاحق ہو۔ جس کی بناء پر لوگ اسکو ایذاء اور تکلیف دیں اور اس بناء پر بھی کہ عام طور سے لوگوں کو ایسے لوگوں سے نفرت ہو جاتی ہے۔ مگر اس نے توبہ کرلیا تھا اسلئے احسان کا معاملہ فرمانے کا حکم دیا۔ آپؐ نے فرمایا کہ جب بچہ ہو جائے تب آنا۔ جب بچہ ہوگیا تو اسے کپڑے میں لپیٹ کر لائی، تو آپ نے فرمایا کہ کیسے اسکو رجم کردیں بچہ کو کون دودھ پلائے گا۔ سلیمان بن بریدہ عن ابیہ کی روایت میں ہے کہ ایک انصاری اٹھے اور اس بچہ کی رضاعت کا ذمہ لیا تو آپ نے سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ اور

عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ کی روایت میں جسکے راوی بشیر ابن المہاجر ہیں اس میں ہے کہ آپ نے اس عورت کو اسے دودھ پلانے کو کہا جب مدتِ رضاعت ختم ہوئی تو بچہ کو لے آئی۔ اس حال میں کہ بچہ کے ہاتھ میں روٹی کا ٹکڑا تھا۔ تو آپ نے اس بچہ کو ایک مسلمان آدمی کی کفالت میں دیا پھر سنگسار کا حکم دیا۔ ان دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ امام نووی نے بشیر ابن المہاجر کی روایت کو ترجیح دیا ہے اس لئے کہ وہ صریح ہے، اور دوسری روایت میں تاویل کیا ہے کہ قام رجل من الانصار فقال الی رضاعه انما قال بعد الفطام واراد بالرضاعة کفالته مطلب یہ ہے کہ دودھ کے چھڑانے کے بعد کفالت میں لیا تھا اور اسکو رضاع سے تعبیر کر دیا ہے۔ مگر اس جمع میں تکلف ہے جس کی وجہ سے بعض لوگوں نے ان کو دو عورت کا واقعہ بتلایا ہے لیکن ماقبل میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غامد لقب رجل ہو ابو قبیلہ وہم بطنٌ من جہینۃ۔ اس لئے کہا جائیگا کہ اس طرح کے قصہ میں تھوڑا بہت اختلاف ہو جاتا ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکتی ہے۔

پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ بشیر بن مہاجر پر لوگوں نے کلام کیا ہے اسلئے اس روایت کو مرجوح قرار دیا جائے۔ فسبّہا حضرت خالد نے پتھر سے مارا تو خون کا چھینٹا ان کے چہرہ پر آگیا، انھوں نے برا بھلا کہا، آپ نے منع فرمایا کہ لقد تابت توبۃً لو قسمت بین سبعین من اهل المدینة لوسعتهم۔ مکس زمانۂ جاہلیت میں تاجروں سے بطور ٹیکس کے ناحق لیا جاتا تھا۔ مکس نہایت قبیح جرم ہے۔ لوگوں کا حق کثرت سے ماکس کے ذمہ ہوتا ہے۔

غامدیہ پر صلوٰۃِ جنازہ

ثم امر بها فصلی علیها ودفنت فرجمت ثم صلی علیها فقال له عمر تصلی علیها یا نبی اللہ۔ امام نوویؒ نے قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ جمہور رواۃ مسلم نے پہلے صلی کو معروف پڑھا ہے مگر ابوداؤد وابن شیبہ کی روایت میں صیغۂ مجہول ہے اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے۔ ثم امرهم ان یصلوا علیها۔ لوگوں نے بہرحال نمازِ جنازہ پڑھی، آپ نے بذاتِ خود پڑھی یا نہیں اسمیں اختلاف ہے۔ اس لئے ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جو حد میں مرے اس کی صلوٰۃ

جنازہ ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اہل فضل وعلم اس کے جنازہ میں شریک ہوں گے یا نہیں۔ امام مالک واحمد کے یہاں شریک نہ ہوں، اور امام ابوحنیفہ امام شافعی کے یہاں شریک ہونا چاہئے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے اور ان لوگوں نے معروف صیغہ کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔ شامی میں ہے انہ علیہ السلام صلی علی الغامدیۃ اما انہ صلی علی ماعز ففیہ تعارض۔

حضرت ماعز پر صلوٰۃ جنازہ کی روایت امام مسلم نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ مسلم شریف میں ہے کہ دو تین دن کے بعد آپ نے لوگوں سے ماعز کیلئے دعاء مغفرت کیلئے کہا اور آپ نے ان کے توبہ کی تعریف کی۔ اور بعض لوگوں نے انکو برا بھلا کہا تو ابوداؤد میں ہے والذی نفس بیدہ انہ الآن لفی انہار الجنۃ فیغمس فیہا۔ ابتداء میں آپ نے سکوت فرمایا جیسا کہ مسلم میں ہے۔

اور ابوداؤد میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں ہے عبدالرزاق عن معمر کے واسطے سے فقال لہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم خیرا ولم یصل علیہ مگر بخاری نے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار کرتے ہوئے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اور اسکی تائید ایک روایت سے ہوتی ہے جسکو زیلعی نے نقل کیا ہے جس میں صلے علیہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم والناس ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ دعاء پر محمول ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ابتداء میں آپ نے نہیں پڑھا بلکہ بعد میں آپ اور لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی۔ جب ان پر خدا کی رحمت نازل ہوئی اور بذریعۂ وحی آپ کو معلوم کرایا گیا اسلئے کہ حضرت ماعز سے ابتداء میں ایسی بات سرزد ہوئی مثلاً ان کا بھاگنا اور کہنا کہ قوم نے مجھکو دھوکہ دیا بخلاف غامدیہ کے کہ ان سے ایسی حرکت سرزد نہیں ہوئی۔ المعتصر ص۲۶۲ میں ہے ان من سنۃ الصلوٰۃ علی المحمودین لا علی المذمومین کالغال وقاتل النفس وما اشبہہما۔ والجہنیۃ حمدت لانہا جادت بنفسہا للہ وماعز لم یجد بنفسہ وانما جاء وہو یری انہ لا یفعل بہ ذلک ولذا قال یا قوم ردونی الی رسول اللہ فان قومی قتلونی وغرونی من نفسی واخبرونی ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر قاتلی الی آخرہ۔

سنن ابی قرہ کی روایت ابوامامہ سے جسکو زیلعی نے نقل کیا ہے اس میں تصریح ہے فلما کان من الغد قال صلوا علی صاحبکم فصلے علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بریدہ کی روایت ابوداؤد میں ہے لم یامر بالصلوٰۃ علی ماعز ولم ینہ عن الصلوٰۃ میں جمع اس طرح ہوگا کہ پہلے دن کچھ نہیں فرمایا اور دوسرے دن صلوٰۃ جنازہ پڑھی۔

رجم کی ابتدار کون کرے؟ ثم امر بہ فرجم۔ فامرنا ان نرجم حضرت ماعز کے قصہ میں ہے۔ اور غامدیہ کے قصہ میں وامر الناس فرجموھا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے رجم کیا ہے آپ نے رجم نہیں فرمایا۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں امام کا رجم میں حاضر ہونا ضروری نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہے تو ابتدار امام یا قاضی کریں، اور شہادت سے ہے تو شاہدین ابتدار کریں۔ مگر امام احمد کا مذہب مغنی ابن قدامہ میں استحباب کا نقل کیا ہے قال احمد سنۃ الاعتراف ان یرجم الامام ثم الناس ولا نعلم خلافا فی استحباب ذلک والاصل فیہ قول علی۔ اور ابوبکرہ کی روایت ابوداؤد میں ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم رجم امرأۃ فحفر لھا ثم رماھا بحصاۃ مثل الحمصۃ مگر یہ روایت فی اسنادہ شیخ لم یسم کیوجہ سے منقطع ہے۔

علمار حنفیہ کا مذہب: ظاہر متون کی دلالت تو اسی پر ہے کہ شاہدین سے ابتدار واجب ہے، اگر شاہدین رجم سے انکار کریں تو حد میں شبہ پیدا ہوگا۔ اور حد ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح امام کا ابتدار کرنا اقرار کی صورت میں ضروری ہے اور وجہ وہی شبہ کا پیدا ہونا ہے۔ مگر شامی نے ابن الکمال سے نقل کیا ہے کہ واجب نہیں ہے، اسی طرح صاحب نہر نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ وردہ فی النھر بانہ انما یتم لو سلم وجوب حضور الامام کالشھود وھو غیر لازم کما فی ایضاح الاصلاح لابن کمال۔ اگرچہ شامی نے اس کی تردید کی ہے اور ظاہر متون کو ترجیح دیا ہے مگر ابن کمال کی تحقیق سے ائمہ کے درمیان اختلاف ختم ہو جائیگا۔

ابوہریرہ وزید بن خالد جہنی کی حدیث : ——— انشدك الله الا قضیت۔

انشد بفتح الهمزة وضم الشين معنى انشدك

قال الرضی: نشدتك الله من قولهم نشدته كذا فنشدا ای ذكرته فتذكر۔

فنشد المتعدی الى واحد مطاوع للاول المتعدی الى اثنين والمعنى ذكرتك الله بان اقسمت عليك به وقلت بالله لتفعلن او يكون نشدت بمعنى طلبت ای نشدت لك الله من بين جميع ما يقسم به الناس لاقسم به تعالى عليك الا قضيت استثناء مفرغ میں الا کا استعمال کلام موجب میں اسی سے۔ ہے کہ یہ متضمن ہے نفی کے معنیٰ کو۔ قسم نفی کے معنیٰ کو متضمن ہے۔ الا سے وہ نفی ختم ہوئی اس لئے جب تم دوسرے کو قسم دیکر مطالبہ کر رہے ہو اور اس کام کیلئے اس کو مجبور کر رہے ہو گویا تم کہہ رہے ہو میرا کوئی مطالبہ نہیں بجز اس کے کہ میرا کام کرو تو جیسے نشدتك الله الا فعلت کے معنیٰ ما اطلب منك الا فعلت۔ اسی طرح یہاں پر نشدتك الله الا قضيت ما اطلب منك الا قضاءك کے معنیٰ میں ہے۔ اور نشدتک اطلب پر دلالت کرتا ہے قضیت یا فعلت مصدر کے معنیٰ ہو کر اس کا مفعول بہ ہے۔ اور اس مصدر کو فعل ماضی استعمال کیا مبالغہ پیدا کرنے کیلئے۔ قال الرضی قد تدخل الا على الماضی اذا تقدم قسم السوال والماضی بمعنى المصدر مفعولا به لما اطلب الذی دل عليه نشدتك الله وانما جعلته ماضيا لقصد المبالغة فی الطلب۔

کتاب اللہ سے مراد قرآن یا کتاب اللہ سے مراد حکم اللہ ہے۔ کتاب اللہ کا لفظ قرآن پر بولا جاتا ہے، اسی طرح خدائی حکم پر جو رسول کی زبانی ہو اس پر بھی بولا جاتا ہے۔ جیسے کتاب اللہ علیکم اور کتاب اللہ القصاص۔

دوسرا اس سے سمجھدار تھا اسلئے کہ آپ جب فیصلہ کریں گے خدا کے حکم کے مطابق کریں گے اس لئے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ فرمائیں گے مگر صورت حال بیان کرنے کی اجازت دیں۔

اس نے گفتگو شروع کرنے سے پہلے اجازت طلب کی تاکہ لا تقدموا

بَین یدی اللہ ورسولہ کے بظاہر خلاف نہ ہو۔ اس نے اجازت کے بعد
واقعہ بیان کیا میرا لڑکا اس کے یہاں ملازم واجیر تھا۔ عسیف اجیر کے معنیٰ ہیں۔
اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا مجھکو معلوم ہوا کہ میرے لڑکے پر رجم ہے۔ میں
نے اس شخص سے ایک جاریہ اور سو بکری پر صلح کرلی۔ ان لوگوں نے سمجھا کہ زنا
سے شوھر کی حق تلفی ہوئی اور شوہر کو معاف کرنے کا اور رجم کرانے کا حق ہے
اس لئے صلح کرلی پھر مجھکو اہل علم سے معلوم ہوا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑے
اور تغریب عام ہے اور اس کی بیوی پر رجم ہے۔ آپ نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے مطابق
فیصلہ کرتا ہوں۔ کتاب اللہ سے مراد قرآن، تو یہ منسوخ ہو چکا تھا جیسا کہ اس
کے پہلے الشیخ والشیخۃ کی آیت پر بحث گذر چکی ہے۔ اور الزانیۃ والزانی
قرآن میں موجود ہے یا اس سے حکم اللہ مراد ہے اور یہی معنیٰ زیادہ بہتر ہے۔
الولیدۃ والغنم رد۔ الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم
حلالا او احل حراما جو حرام لعینہ ہو جیسے شراب، سور وغیرہ یا حلال لعینہ ہو جیسے
بیوی سے جماع کرنا۔ ایسی صلح جس سے حرام لعینہ حلال ہو جائے یا حلال لعینہ حرام
ہو جائے نا جائز ہے کیونکہ صلح بیع کے معنیٰ میں ہے ــــ بیع سے قبل دوسرے کا
مال حرام تھا اب بیع سے حلال ہو گیا۔ یا صلح ہبہ کے معنیٰ میں ہے یا اسقاط کے
معنیٰ میں ہے۔ جو چیز قبل الہبہ وقبل الاسقاط نا جائز اور بعد الہبہ وبعد الاسقاط
جائز ہو وہی صلح صحیح ہوگی لہٰذا حدیث کا مطلب یہی ہوا کہ جو صلح حرام کے حاصل ہونیکا
ذریعہ ہو حرام رہتے ہوئے، اسی طرح جو حلال کو حرام بنا دے حلال رہتے
ہوئے وہ نا جائز ہے۔
حقوق دو قسم کے ہیں۔ حقوق اللہ۔ حقوق العباد۔ حق اللہ کو صلح میں کوئی
دخل نہیں ہے۔ حقوق العباد میں جو معاوضہ واسقاط قبول کرے اس پر صلح
ہوتی ہے، جس صلح میں خدا کی رضا اور خصمین کی رضا ہو وہ صلح جائز ہے۔
اور بالاتفاق علماء انکی یہ صلح حقوق اللہ کے اسقاط بھی تھی اسلئے باطل اور
عوض لینا صحیح نہیں نبی کریم علیہ السلام نے اسکو واپس کرادیا۔
اغد یا انیس الی امرأۃ ھذہ فان اعترفت فارجمھا وہ عورت بھی

اسلمی تھی اور انیس بھی اسلمی تھے۔ اس لئے آپ نے انکو مقرر کیا۔ معلوم ہوا کہ حدود کے اجراء کیلئے دوسرے کو قاضی بنایا جاسکتا ہے۔

سوال —— حدود میں پردہ پوشی ملحوظ ہوتی ہے تو نبی کریم علیہ السلام نے حضرت انیس کو اس عورت کے پاس کیوں بھیجدیا کہ وہ زنا کا اعتراف کرتی ہے یا نہیں؟

امام نووی نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس ملازم نے ایک متعین عورت کیساتھ زنا کا اعتراف کیا تھا۔ اس کا اعتراف اس عورت پر تہمت لگانے پر مشتمل ہے۔ تو اسکو بتلانا تھا کہ یہ تمہارا حق ہے اسکو تم معاف کرو یا مطالبہ کرو یا اعتراف کرو۔ یہ تاویل بظاہر خلاف ہے مگر اس کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ حدِ زنا کے لئے تجسس، تحقیق و تفتیش نہیں کی جاتی ہے بلکہ زانی زنا کا اعتراف کرے تو رجوع کی تلقین مستحب ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ احوال و واقعات کے اختلاف سے فرق ہو کہ کہیں پر جہاں مفسدین کی ہمت افزائی ہوتی ہو تحقیق و تفتیش ہی مناسب ہے۔

باب رجم الیہود اہل الذمۃ فی الزنا

عبداللہ بن عمر کی حدیث آپ کی مجلس میں ایک یہودی اور ایک یہودیہ عورت کو لایا گیا جنہوں نے زنا کیا تھا۔ مسند حمیدی میں حضرت جابر سے مروی ہے کہ فدک کے ایک آدمی نے زنا کیا تھا تو فدک کے لوگوں نے یہودیوں کے پاس لکھا کہ محمدؐ سے پوچھو اگر کوڑا لگانے کا حکم دیں تو مان لینا اور اگر رجم کا حکم دیں تو اسے مت قبول کرنا۔ اور ابوداؤد کی روایت میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ بعض یہود نے بعض سے کہا کہ ہم سب کو اس نبی کے پاس لے چلو کیونکہ اس نبی کے یہاں احکامات آسان ہیں اگر رجم کے علاوہ کسی بھی چیز کا حکم دیں گے اسے قبول کرلیں گے اور خدا کے یہاں عذر کردیں گے کہ تمہارے نبی کا فتویٰ تھا آپ مسجد میں تشریف فرما تھے۔ آکر انھوں نے پوچھا ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ آپ ان کے مکتب میں تشریف لے گئے اور زید بن اسلم عن ابن عمر کی روایت میں

ہے کہ آپ کو وہ لوگ بلا کر قف نامی مکان میں لے گئے۔ جوان کا مکتب تھا۔ آپ کے
لئے تکیہ پیش کیا۔ آپ نے اللہ کی قسم دیکر پوچھا کہ تورات میں زانی کا کیا حکم بیان
کیا گیا ہے۔ جب وہ محصن (شادی شدہ) ہو تو ان لوگوں نے کہا نسوّد و جوھھما
کوئلے سے ان کا منھ کالا کرتے ہیں۔ ونحملھما اور کسی نسخہ میں ہے نجملھما
دونوں کے معنیٰ ایک ہیں یعنی اونٹ پر سوار کرتے ہیں۔ ابو داؤد میں گدھے پر سوار
کرنیکا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں نحممھما ہے۔ امام نووی نے تکرار کی بناء
پر ضعیف کہا ہے، کہ تسوید میں بھی چہرہ کالا کرنا ہے تحمیم میں بھی۔ مگر اس کا ترجمہ
کیا جائے کہ ماء حمیم گرم پانی ڈالتے ہیں ان کے چہرہ پر تو تکرار نہ ہوگا۔

ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں نے سزا دینے سے پہلے
آپ سے آکر پوچھا مگر براء بن عازب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے
سامنے ایک یہودی جس کا منہ کالا کیا گیا تھا یا گرم پانی ڈالا گیا تھا اور اس پر کوڑا
برسایا گیا تھا۔ گذرا تو آپ نے انکو بلایا اور پوچھا کہ کیا زانی کی سزا تمہارے تورات
میں ایسے ہی ہے۔ ان دونوں روایت میں تعارض ہے۔

بعض لوگوں نے اسکو دو واقعہ قرار دیا ہے۔ ایک ابتداء اسلام کا دوسرا فتح
خیبر کے بعد کا مگر دونوں میں ایک ہی واقعہ توریت سے رجم کا اثبات ہے۔
اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ مرد کو تو سزا دیکر پھرا رہے تھے ابھی عورت کو سزا دینا
باقی تھی کہ ان لوگوں نے آپ سے سوال کیلئے آدمی بھیجا اس اثناء میں جنکو پھرا رہے
تھے اس کا آپکی جانب گذر بھی ہو گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

زنا کا ثبوت

چار آدمیوں نے زنا کی گواہی دی حضرت جابر کی روایت
ابو داؤد میں مجالد عن الشعبی عن جابر مروی ہے مگر شعبی کے
شاگردوں میں مغیرہ اور ابن شبرمہ نے گواہوں کا تذکرہ نہیں کیا مگر مجالد
سے مسلم نے متابعت کے طور پر ان سے روایت کیا ہے۔

ائمہ میں احناف کے یہاں غیر مسلم کی غیر مسلم پر شہادت معتبر ہے مگر امام شافعی
کے یہاں غیر مسلم کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے جس کیوجہ سے امام نووی فرماتے ہیں
کہ وہ گواہ مسلمان رہے ہوں گے، اگر کافر ہوں تو ان لوگوں نے زنا کا اقرار کیا

ہوگا۔ فان قیل کیف رجم الیھودیان ابالبینۃ ام بالاقرار قلنا الظاھر انہ بالاقرار وقد جاء فی سنن ابی داؤد وغیرہ انہ شھد علیھما اربعۃ انھم راو ذکرہ فی فرجھا فان صح ھذا فان کان الشھود مسلمین فظاھر وان کانوا کفارا فلا اعتبار لشھادتھم ویتعین انھما اقرا بالزنا۔ لیکن معتصر میں ہے کہ آپ نے مسلمانوں سے گواہ نہیں طلب کیا بلکہ جابر کی روایت میں ہے فشھد اربعۃ منھم علی ذلک فرجمھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ آگے لکھتے ہیں وعلی ذلک وجدنا المتقدمین عن ائمۃ الامصار فی الفقہ یجیزون شھادۃ اھل الکتاب بعضھم علی بعض آگے یحیی بن اکثم کا قول نقل کیا ہے وعن یحیی بن اکثم قال جمعت قول مائۃ فقیہ من المتقدمین فی قبول شھادۃ اھل الکتاب بعضھم علی بعض۔ پھر آگے لکھا انما اجاز شھادتھم دون الفساق منا لان الکفر لم یخرجھم من ولایۃ بعضھم علی بعض فی تزویج بناتھم والبیع علی صغارھم کما اخرج اھل الفسق فسقھم عن ذلک وھو قول ابی حنیفۃ وابی لیلی والثوری وسائر الکوفیین۔

غیر مسلم پر رجم رجم کیلئے بالاتفاق علماء کے محصن ہونا شرط ہے مگر صفت احصان کب حاصل ہوگی۔ تو بالاتفاق عاقل بالغ حر ہونا شرط ہے لیکن اس کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے یہاں محصن ہونے کیلئے اسلام شرط ہے امام شافعی و احمد کے یہاں محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ امام شافعی و احمد کا استدلال یہود کے قصہ سے ہے جن کو آپ نے رجم کا حکم دیا۔

اور براء بن عازب کی روایت میں ہے اللھم انی اول من احیی امرك اذ اماتوہ اس میں ہے کہ آیت قرآنی من لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك ھم الکافرون ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك ھم الظّٰلِمُوْنَ نازل ہوئی۔

اس حدیث میں اسکو امر اللہ کہا گیا ہے اور آیت میں حکم اللہ کہا گیا ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ کیا اور نبی دوسرا فیصلہ کیسے کر سکتا ہے
اگر تورات ہی کا حکم تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی تصدیق فرمائی ہے۔ اصول فقہ
میں یہ مسئلہ موجود ہے کہ شرائع من قبلنا شرع لنا اذا قصہ اللہ ورسول،
من غیر انکار ولم یظہر نسخہا پھر اللہ تعالیٰ نے تورات وانجیل کو نور وہدایت
فرمایا ہے اور اس کی تصدیق بھی کرتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ اہل کتاب اخفاء وتحریف
کرتے تھے اور فرماتا ہے یرید اللہ لیبین لکم ویہدیکم سنن الذین
من قبلکم اور اس کے ساتھ مہیمن بھی ہے اور اس کی بنیاد پر اہل کتاب پر
حکم کرنیکا حکم دیا ہے۔ انا انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ
من الکتاب ومہیمنا علیہ فاحکم بینہم بما انزل اللہ مہیمن کے مختلف
معانی ہیں اور قرآن پر سب معنیٰ بیک وقت صادق ہیں۔ قرآن توریت وانجیل کا
مصدق بھی ہے۔ اگر انھوں نے تغیر کر دیا ہے تو اس غلطی کو ظاہر کرنے والا ہے
اگر بعینہٖ محفوظ ہے تو ان پر بھی مشتمل ہے۔ اور اہل کتاب کو توریت وانجیل کے
انھیں احکامات پر عمل کا حکم دیتا ہے جس کا قرآن مصدق ہے۔ الغرض توریت
کے مطابق کہو یا نیا حکم کہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہمارے لئے حجت
ہے اس لئے اہل کتاب پر رجم ہوگا۔ احناف کی دلیل کہ بیشک اہل کتاب پر حد
جاری کی جائے گی مگر جب آپ نے رجم کا حکم جاری کیا تھا اس وقت تک رجم
کیلئے احصان واسلام شرط نہیں تھا بعد میں احصان کی شرط کا اضافہ ہوا ہے
اور دلیل میں ابن عمر کی حدیث پیش کرتے ہیں من اشرک فلیس بمحصن
مسند اسحٰق بن راہویہ میں مرفوعًا وموقوفًا ہے اگرچہ احصان کا اطلاق شادی پر ہوتا ہے
چنانچہ بیہقی نے اسکو شادی ونکاح پر محمول کیا ہے مگر امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ
حد میں شبہ کا فائدہ دیا جاتا ہے اسلئے حد رجم کے بجائے جلد کا حکم ہونا چاہئے
اور یہودیوں کے قصہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ وفی المعتصر ص ٣٢ ان الحکم فی
التوراۃ الرجم احصن اولم یحصن علیٰ ما یدل علیہ ظاہر الاٰثار من غیر
اشتراط الاحصان وکان ذٰلک قبل ان ینزل اللہ فی کتابہ فی حد الزنا
ما انزل من الامساک فی البیوت والایذاء ثم نسخہ بما فی سورۃ

النور، وبقولہ خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا فبیّن حد کل صنف۔
الغرض ذمیوں پر حدود کا اجراء ہوگا مگر حد رجم کے بجائے ان پر حد جلد ہوگی۔

عبداللہ بن اوفیٰ کی روایت ان سے سوال تھا کہ سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے رجم کا حکم تھا یا سورۂ نور کے نازل ہونے کے بعد

انھوں نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم نہیں ہے۔ یعنی شاگرد کو شبہ پیدا ہوا کہ الزانیۃ والزانی میں کوئی قید نہیں ہے سب کیلئے مأۃ جلدۃ کا حکم ہے۔

اگر سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے ہے تو ممکن ہے کہ منسوخ ہو یا محصن پر رجم ہو۔ اور محصن کی روایت سے اس آیت میں تخصیص ہو جائے۔ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودی و یہودیہ کے رجم کا قصہ اس کے بارے میں پوچھا تھا کہ سورۂ نور کے نزول سے پہلے کا ہے یا بعد کا اس سے لاعلمی کا اظہار کیا تھا

سورۂ نور کا نزول واقعۂ افک کے سلسلہ میں ہے اور یہ غزوۂ بنی المصطلق میں پیش آیا ہے۔ زیادہ تر لوگوں کا خیال ہے یہ ۵ھ میں ہے، بعض لوگوں نے ۶ھ میں ذکر کیا ہے۔ یہودیوں کے رجم میں حضرت ابو ہریرہ موجود تھے۔ ایک روایت میں ہے جو ابن جریر میں ہے کنت جالسا عند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم، اور حضرت ابو ہریرہؓ ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں اور یہودی کا رجم سب سے پہلا رجم ہے۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت اول مرجوم رجمہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من الیھود اور ابھی براء بن عازب کی روایت میں گذرا کہ حضرت خالد کے چہرہ پر اس کے خون کا چھینٹا پڑا تو انھوں نے برا بھلا کہا اور حضرت خالد ۸ھ صفر میں مدینہ آتے ہیں۔ عسیف والے واقعہ میں اہل علم کا جلد کا فتویٰ دینا اس آیت کی بنیاد پر تھا پھر ابو ہریرہ اس میں موجود تھے، ماعز کا قصہ اس میں حضرت ابن عباس موجود تھے مگر وہ روایت سند کے اعتبار سے کمزور ہے مگر یہودیوں کے رجم کے بعد کا ہے۔ یہ سب روایات دلالت کرتی ہیں کہ آپ نے آیت نور نازل ہونے کے بعد رجم فرمایا۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللہ کا نسخ و تخصیص ایسی احادیث سے بالاتفاق علماء جائز ہے۔

حد زنی الامۃ وھل یقیم علیھا سیدھا

ابوہریرہ کی حدیث

فتبین یعنی تحقق

فاجلدوا کل واحد منھما کے عموم سے غلام اور باندیاں مستثنیٰ ہیں فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنٰت من العذاب۔ لہٰذا محصن جاریہ وغلام پر آدھی سزا ہے۔ اور رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا ہے اسلئے ہر صورت میں یہی سزا پچاس کوڑا کی ہوگی۔ قرآن نے محصن کی سزا ذکر کی حدیث میں مطلقاً اذا زنی امۃ احدکم جو عام ہے محصن وغیر محصن کو بلکہ دوسری روایت میں تو تصریح ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الامۃ اذا لم تحصن آپ نے جلد ہی کا حکم دیا۔ قرآن میں اذا احصن کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ شبہ ہو سکتا تھا کہ حرہ میں محصنہ غیر محصنہ میں فرق ہے تو باندی میں بھی فرق ہوگا تو بتلادیا کہ جب محصنہ ہو تو نصف ہے تو غیر محصنہ کا یہ حکم بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔ ابن عباس و داؤد ظاہری کے یہاں اگر غیر محصنہ ہو تو کوئی حد ہی نہیں ہے مگر یہ حدیث کے خلاف ہے۔ جب تیسری یا چوتھی مرتبہ زنا کا صدور ہو تو بیع کا حکم دیا ہے۔ یہ بیع کا حکم بطور استحباب کے ہے۔ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے حقوق کا لحاظ نہ کرتا ہو مشتری کے یہاں اس کی عادت بدل جائے البتہ یہ عیب ہے اسلئے بائع کو بتلانا ضروری ہے۔

مالکین کو حد جاری کرنیکا اختیار

ائمۂ ثلثہ کے یہاں مالک و سید غلام و باندی پر حد جاری کر سکتے ہیں۔

احناف کے یہاں اس کو عدالت میں پیش کرنا ہوگا۔ ان لوگوں کا استدلال انھیں احادیث سے جس میں جلد کا حکم دیا گیا ہے۔ اور حضرت علی کا قول مسلم میں اور بعض کتابوں میں مرفوعاً اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانھم اور حضرت حفصہ نے اپنی باندی پر حد سحر جاری کیا۔ ابن عمر نے اپنے غلام کا ہاتھ چوری میں کاٹا۔ ابن عمر سے زنا میں تفصیل ہے۔ اگر شادی شدہ باندی ہے تو اسکو حاکم کے یہاں پیش کرنا ہے۔ اگر غیر شادی شدہ ہے تو خود مالک حد جاری کر سکتا ہے۔

احناف کی دلیل

کان ابو عبد اللہ رجل من الصحابۃ یقول الزکوٰۃ والحدود والفیٔ الی السلطان۔

اور جیسے السارق والسارقۃ، الزانیۃ والزانی کے مخاطب حکام ہیں اسی طرح ان احادیث کے مخاطب حکام ہیں جنکو حد جاری کرنے کا اختیار ہے۔ حضرت حفصہؓ نے از خود سحر کی حد جاری کر دیا اس پر حضرت عثمان نے اعتراض کیا، حضرت جندب نے ساحر پر از خود حد جاری کی تو حضرت عثمان نے قید کر دیا۔

حدود کے اجراء کیلئے شہادت اقرار اپنی شرائط کے ساتھ ضروری ہیں، ہر مالک اسکو ٹھیک سے انجام نہیں دے سکتا ہے اسلئے اسکو امام کے حوالہ کرنا مناسب ہے اس میں غلام و باندی کو ظلم سے بھی بچانا ہے کہ مالکین خواہ مخواہ مارا کرینگے۔ جن لوگوں کے یہاں سید و مالک کو اختیار ہے ان حضرات کے ۔ سید کا بالغ عاقل اور حدود اور اس کی کیفیت سے واقف ہونا ضروری ہے اور حد کا ثبوت اقرار یا شہادت سے ہو، وہ غلام مشترک نہ ہو، وغیرذلک۔ پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ صرف حد زنا کا اختیار ہے جو تادیب کے قبیل سے یا حد قتل و قطع کا بھی اختیار ہے۔

تاخیر الحد عن النفساء

حضرت علی کی حدیث

ان امۃ رسول اللہ آپ کے آل کی تھی جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔ فجرت جارۃ لآل رسول اللہ

آپ نے حد جاری کرنیکا حکم دیا تو حضرت علی گئے، تو ابھی اس کا نفاس ختم ہوا تھا ایسی حالت میں عورت کمزور ہوتی ہے تحمل نہ کر پائی اور مر سکتی تھی، اس کو مار ڈالنا سزا نہیں ہے۔ اس لئے حضرت علی نے آکر بتلایا تو آپ نے تحسین فرمائی اور فرمایا کہ مؤخر کرو حتّٰی تماثل اصل میں تتماثل تھا۔ یعنی تصح وتبرا مریض جن کے شفاء کی امید ہے اور حد قتل نہیں ہے انکی حد کو مؤخر کر دیا جائیگا اور جن کے شفاء کی امید نہیں ہے۔ ان پر فوری حد جاری کی جائے گی۔ اس طرح سے کہ ہلاکت نہ ہو۔

باب حد الخمر

ابتداء میں شراب پر کوئی حد یا تعزیر نہیں تھی۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ ایک شخص شراب پی کر نشہ میں تھا اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا جا رہا تھا کہ حضرت عباس کے مکان میں بھاگ گیا اور حضرت عباس سے چمٹ گیا، آپ سے تذکرہ کیا گیا تو آپ ہنسے اور لم یامر فیہ بشئ۔ اخرجہ ابو داؤد۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ اخیر میں آپ نے مارنے کا حکم دیا۔ آپ کے پاس شرابی لائے جاتے آپ لوگوں سے مارنے کو کہتے، جس کے ہاتھ میں جو چیز ہوتی اس سے مارنا شروع کرتے منهم من ضربه بالنعال ومنهم من ضربه بالعصا ومنهم من ضربه بالمیتخة قال ابن وهب الجريد الرطبة۔ دوسری سند سے اس میں ہے کہ پھر آپ فرماتے بس کرو، لوگ بس کر دیتے حتے قال لهم ارفعوا فرفعوا اخرجہ ابو داؤد عن عبد الرحمن بن ازهر۔ پھر چالیس جریدہ مارا جیسا حضرت انس کی روایت میں ہے بعض میں جلد بالجريد والنعال اربعین، اور بعض میں جلدة بجريدتين اربعین۔ ممکن ہے بالقصد چالیس کا عدد استعمال کیا۔ ایک شاخ والے سے یا دو شاخ والے سے۔ حضرت ابوبکر نے اس بات کا لحاظ کیا کہ آخر میں آپ کا کیا عمل تھا اس پر عمل کیا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں فارغ البالی آئی اور جب لوگ ملک شام و فارس کے دیہات میں جا بسے جہاں انگور وغیرہ کثرت سے تھے تو اس کا زیادہ رواج ہونے لگا۔ تو مشورہ کیا حضرت عبد الرحمن نے کہا اخف حدود حد قذف ہے وہی مقرر کر دی جائے، مؤطاء مالک میں ہے کہ حضرت علی نے مشورہ دیا۔ دونوں حضرات نے مشورہ دیا ہوگا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اسی پر اجماع ہو گیا۔

مقدار حد خمر ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کا مذہب ہے کہ حد خمر اسّی کوڑا ہے اور امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت چالیس کوڑا ہے اسلئے کہ حضرت علی نے جب ولید کو شراب میں حد جاری کی تھی تو چالیس لگوایا حتے بلغ اربعین فقال امسك ثم قال جلد النبی صلے اللہ علیہ وسلم اربعین وابوبکر اربعین۔ نبی کے مقابلہ میں کسی کے فعل کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس لئے کہا جائیگا کہ حضرت عمرؓ نے بطور تعزیر کے اضافہ کیا تھا۔
ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عمر کے زمانے میں اسکے حد ہونے پر اجماع ہوگیا۔
اور حدیث جس میں آپنے چالیس کوڑے لگوائے تو حضرت انس کی روایت میں بجریدتین نحو اربعین ہے آلہ کے اعتبار سے اسی ہو جاتے ہیں۔ اور حضرت ابوبکر نے بھی ایسا ہی کیا۔ ابوسعید خدری کی روایت کنز الاعمال میں ان ابابکر ضرب فی الخمر بالنعلین اربعین ضرب کے اعتبار سے چالیس اور آلہ کے اعتبار سے اسی ہوگئے حضرت عمر کے زمانہ میں اجماع ہوگیا اس بات پر کہ ضرب کے اعتبار سے اسی ہونا چاہیئے۔ حضرت علی نے مسلم کی روایت میں چالیس پر اکتفاء کیا مگر بخاری کی روایت میں ہے کہ اسی لگائے، اور طحاوی میں ہے کہ حضرت علی نے دو طرفہ کوڑے سے پٹوایا تھا اخرجہ من طریق جعفر بن محمد بن علی بن الحسین ان علیا جلد الولید بسوط لہ طرفان۔

حصین بن منذر کی حدیث

حضرت عثمان کی خدمت میں ولید گورنر کوفہ کا مسئلہ پیش ہوا جس نے فجر کی نماز دو رکعت پڑھانے کے بعد کہا تھا کہ اور نماز پڑھاؤں۔ دو آدمیوں نے گواہی دی۔ (۱) حمران مولیٰ عثمان نے کہ میں نے شراب پیتے دیکھی۔ (۲) دوسرے نے گواہی دی کہ شراب کی قے کرتے دیکھی۔ حضرت عثمان نے کہا شراب کی قے کرنا بغیر شراب پیئے ممکن نہیں ہے۔

شراب کی قے پر حد

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اگر گواہ شراب کی قے پر گواہی دیں تو حد جاری نہیں ہوگی۔ لاحد علی من وجد منہ رائحۃ الخمر اوتقیأھا یہی مذہب امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں ومذھبنا انہ لایحد۔ اور صاحب ہدایہ ولنووی دونوں دلیل دیتے ہیں کہ پینا بہت سے ایسے اعذار کی بناء پر ہوسکتا ہے جو حد کو ساقط کرنیوالے ہوتے ہیں جیسے اکراہ وغیرہ اور حد شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور امام مالک اور احمد کی ایک روایت میں حد جاری کی جائے گی۔ جیسا حضرت عثمان نے ولید پر حد جاری کی اس طرح حضرت عمر نے عثمان بن مظعون پر علقمہ کی شہادت سے جو شراب کی

قے کرنے پر بھی حد جاری کی اور یہ سب صحابہ کے مجمع میں ہوا۔ امام نووی کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب جواب دیتے ہیں کہ حضرت عثمان کو علم تھا اس کے شراب پینے کا اور حضرت عثمان کا مذہب رہا ہو کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر حد جاری کر سکتا ہے مگر امام مالک کا قول قوی ہے اور اس تاویل کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام نوویؒ کہتے ہیں دلیل مالک ھٰہنا قویٌّ۔

ولی حارھا من تولی قارھا۔ حضرت علی اس کام کیلئے با اختیار وزیر تھے انھوں نے حضرت حسن سے حد لگانے کو کہا تو انھوں نے یہ جملہ کہا کہ بنوامیہ مزے لوٹتے ہیں تو تکلیف دہ کام بھی وہی کریں۔

خمر کی حقیقت عندالاحناف انگور کا کچا رس جس میں سکر آجائے اور نقیع زبیب و نقیع تمر اور عصیر مطبوخ جسکو باذق کہتے ہیں اس کا پینا حرام ہے قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار۔ البتہ حد کے بارے میں تفصیل ہے۔ خمر میں حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری نہیں ہے اس لئے معمولی مقدار پر بھی حد جاری ہوگی اور بقیہ تین قسم کی شراب اس پر حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری ہے ان چار قسموں کے علاوہ دیگر چیزوں کی نبیذ بنایا اور مسکر ہوگئی تو قلیل مقدار جس سے نشہ نہ ہو برائے تقوی جائز اور بطور لہو ولعب ومستی کے ہو تو ناجائز۔ اور جب سکر آجائے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمدؒ کے یہاں دیگر چیزوں کی نبیذ کا وہی حکم ہے جو نقیع زبیب وتمر وغیرہ کا ہے کہ قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ ما اسکر قلیلہ فکثیرہٗ حَرَامٌ اور عندالاحناف فتویٰ اسی پر ہے۔

وحرّم محمد الاشربۃ المتخذۃ من العسل والتین ونحوھما مطلقًا قلیلھا وکثیرھا وبہٖ یُفتیٰ (درمختار) ائمہ ثلاثہ کے یہاں جس مادہ کی شراب بنائی جائے جب وہ مسکر ہے تو قلیل وکثیر سب کا پینا حرام ہے جیسا امام محمدؒ کا قول ہے۔ البتہ حد کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں مثل خمر قلیل مقدار پر بھی اگرچہ اس سے سکر نہ ہو حد واجب ہے اور عندالاحناف پینے کی حرمت کے سلسلے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے مگر حد کیلئے بالفعل اس میں سکر شرط ہے۔ وھٰذہ الاشربۃ عند محمد وموافقیہ کخمر بلا تفاوت لکن یستثنیٰ منہ

الحد فانہ لایجب الا بالسکر بخلاف الخمر (شامی ص۲۹۳/۵)۔ وقد حقق فی الفتح قول محمد ان ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام وانہ لایلزم من حرمۃ قلیلہ انہ یحد بہ بلا اسکار کالخمر خلافا للائمۃ الثلاثۃ وان استدلالہم علی الحد بقلیلہ بحدیث کل مسکر خمر وبقول عمر فی البخاری ان الخمر ما خامر العقل وغیر ذلک لایدل علی ذلک لانہ محمول علی التشبیہ البلیغ کزید اسد والمراد بہ ثبوت الحرمۃ ولا یلزم منہ ثبوت الحد بلا اسکار وکون التشبیہ خلاف الاصل او جب المصیر الیہ قیام الدلیل علیہ لغۃ وشرعا ولا دلیل لہم علی ثبوت الحد بقلیلہ سوی القیاس ولا یثبت الحد بہ نعم الثابت الحد بالسکر منہ (شامی ص۱۶۳/۳) یعنی مقدار مسکر اور مقدار غیر مسکر کو برابر قرار دیا گیا ہے حرام ہونے میں، جس سے ان کا حد میں برابر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور حد کا ثبوت مقدار مسکر میں ہے مقدار غیر مسکر میں نہیں ہے اور شامی نے قہستانی سے اس پر بھی حد جاری کرنے کی روایت نقل کرکے پھر اسکی تردید کی ہے۔ زاد فی الدر المنتقی عن القہستانی ویحد بہ وان لم یسکر کما فی المضمرات وغیرھا۔ اقول ھذا مخالف لما ذکرنا انفا من تقیید الحد بالسکر ولعلہ صوابہ ان سکر ص۲۹۳/۵۔

کوئی حد میں مرجائے

حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں کسی پر حد جاری کروں اور وہ مرجائے تو مجھے کوئی غم وفکر نہیں، ہاں شرابی پر حد جاری کروں اور وہ مرجائے تو مجھکو غم وفکر ہوگا اور میں دیت ادا کروں اس لئے کہ آپ نے اس کیلئے کوئی تعداد متعین نہیں کی تھی فاجد منہ فی نفسی الوجد بمعنی الحزن۔

سزا کی دو قسم

(۱) حد۔ (۲) تعزیر

اگر حد کو ضابطہ میں ٹھیک طور پر لگایا تو بالاتفاق ائمہ اربعہ کے اگر محدود مرجائے تو ضمان واجب نہیں ہے۔ لانعلم بین اھل العلم خلافا فی سائر الحدود انہ اذا اتی بھا علی الوجہ المشروع من غیر زیادۃ انہ لایضمن من تلف بھا لانہ فعلھا بامر اللہ وامر رسولہ فلایواخذ بہ ولانہ نائب

عن اللہ فکان التلف منسوبا الیہ (مغنی لابن قدامہ ص۳۱۴) اگر حد سے زیادہ لگوایا تو ضمان واجب ہوگا۔

اور تعزیر میں محدود مر جائے تو امام شافعیؒ کے یہاں ضمان واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں اگر ضابطہ کی رعایت کرتے ہوئے لگوایا تو ضمان واجب نہیں ہے۔

ضرب شارب جمہور علماء کے نزدیک بطور حد ہے البتہ مقدار میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مقدار حد چالیس، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مقدار اسی ہے اور بعض حضرات کے یہاں ضرب شارب بطور تعزیر ہے۔ المعتصر میں ہے ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جلد اربعین ولم یکن ذلک حداً منہ فی الخمر اربعین انما قصدہ الجلد لا توقیت فیہ وقد جلد ابوبکر بعد النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی الخمر اربعین وجلد عمر فیہ باستشارۃ الصحابۃ ثمانین ولو کانت الاربعون فیھا حداً لما تجاوز عمر وکان ضرب ابی بکر وعمر علی التحری لضرب النبی صلے اللہ علیہ وسلم لا لان ذلک الضرب کان مقصوداً الی عدد معلوم۔

جمہور کا استدلال کہ ابتداء میں حد مقرر نہ تھی مگر بعد میں حد مقرر ہوئی امام طحاویؒ نے حضرت قدامہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ حاطب بن ابی بلتعہ کو بدر میں شریک ہونے کی بناء پر آپ نے معاف فرمایا اور قدامہ بھی غزوۂ بدر میں شریک تھے مگر حضرت عمرؓ نے شراب کے پینے پر معاف نہ کیا اسلئے کہ ذوالہیات سے چشم پوشی و درگذر کا حکم حدود میں نہیں ہے۔ حضرت حاطبؓ سے جو بات سرزد ہوئی اس کیلئے کوئی خاص حد مقرر نہ تھی اسلئے معاف فرما دیا اور شراب کی حد مقرر تھی اس لئے حضرت عمرؓ نے معاف نہ کیا۔ رہا حضرت علیؓ کا فرمان تو آپ کے زمانہ میں چالیس جریدہ لگایا جاتا تھا مگر حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ آلہ کے اعتبار سے اسی ہے اور عدد کے اعتبار سے چالیس ہے اسلئے حضرت علیؓ کو تذبذب تھا۔

باب قدر اسواط التعزیر

حدیث ابو ہریرہ ——— تعزیر کے لغوی معنی تادیب کے آتے ہیں اور

تعظیم کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے هو لغة التاديب مطلقاً بضرب وغيره ويطلق على التفخيم والتعظيم فهو من اسماء الاضداد (شامی ص۱۷۷)

المغنی میں ہے والاصل فی التعزیر المنع ومنه التعزیر بمعنى النصرة لانه منع لعدوه من اذاه۔

عقوبت کی دو قسم ہے۔ (۱) جس کی مقدار و کیفیت شارع نے متعین کردی ہے جیسے حد قصاص و دیت۔ (۲) جس کی مقدار و کیفیت شارع نے متعین نہیں کی ہے بلکہ شارع نے قاضی کو مختلف سزا کے درمیان اختیار دے رکھا ہے کہ جو مناسب سزا ہو اسکو دے۔

حدو تعزیر کے درمیان فرق

عقوبات مقدرہ یعنی حد کو قاضی معاف نہیں کرسکتا ہے۔ اور عقوبات غیر مقدرہ یعنی تعزیر کو قاضی مصلحت کی بناء پر معاف کرسکتا ہے۔ عقوبات مقررہ میں مجرم کی شخصیت کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔ اور تعزیرات میں مجرم کی شخصیت اور حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے اور حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور تعزیر شبہات سے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ حدود کا معاملہ عدالت میں آنیکے بعد اس کی سفارش جائز نہیں ہے اور تعزیر میں سفارش جائز ہے۔

تعزیر میں مارنا قید کرنا زجر و توبیخ سب داخل ہے لیکن اگر جلد و کوڑا لگانا ہے تو اقل کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ البتہ اکثر کی حد متعین ہے یا نہیں۔ تو امام ابوحنیفہ کے یہاں انتالیس کوڑا ہے اسلئے کہ اقل حد غلام کی چالیس کوڑا ہے۔ اس میں ایک عدد کم کردے نعمان بن بشیر کی روایت کیوجہ سے۔ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من بلغ حدا فی غیر حد فهو من المعتدين اخرجه البيهقي والمحفوظ مرسل (نصب الرایۃ) امام شافعی کے یہاں خمر کی حد چالیس کوڑا ہے لہٰذا غلام کی حد بیس عدد ہے اسلئے ان کے یہاں انیس کوڑا تعزیر ہے۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حدود میں اصل مرد آزاد ہیں اور انکی کم از کم حد اسّی کوڑا ہے اسلئے ایک کم اناسی کوڑا اکثر تعزیر ہے۔ اعتبر ابو يوسف اقل حدود الاحرار لان الاصل الحرية فنقص سوطا فی رواية عنه وظاهر الرواية

عنہ تنقیص خمسۃ کما روی عن علی ویجب تقلید الصحابی فیما لا یدرک بالرائ (شامی) امام ابو یوسف کی ایک دوسری روایت میں غلام کی تعزیر میں غلام کی اقل حد کا اعتبار ہے اور حر کی تعزیر میں حر کی اقل حد کا اعتبار ہے مگر حر کی تعزیر میں ایک عدد کم کرنے کے بجائے پانچ عدد کم کرکے پچہتر کردیا ہے۔ قال ابو یوسف اکثرہ فی العبد تسعۃ وثلاثون سوطا وفی الحر خمسۃ وسبعون سوطا (شامی ص۱۲۴)

اور ابو یوسف کی ایک دوسری روایت کے مطابق جس نوع کا جرم ہوگا اس نوع کی حد کے قریب قریب سزا ہوگی جیسے قبلہ اور لمس میں حد زنا کے قریب (شامی) اور ایک روایت کے مطابق کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔ جیسا جرم ہوا سکے مطابق سزا دے (شامی) امام احمد کے یہاں زیادہ سے زیادہ دس کوڑا ابو بردہ کی حدیث مذکور فی الباب کیوجہ سے کہ لا یجلد احد فوق عشرۃ اسواط الا فی حد من حدود اللہ۔ انکی دوسری روایت امام ابو یوسف کیطرح سے ہر جرم کو اس نوع کے جرم کی حد کے قریب سزا دینا ہے۔

ویحتمل کلام احمد والخرقی انہ لا یبلغ بکل جنایۃ حدا مشروعا فی جنسھا ویجوز ان یزید علی حد غیر جنسھا جیسے نعمان بن بشیر کی حدیث میں شوہر نے اپنی بیوی کی جاریہ سے زنا کرلیا اور بیوی نے اس کیلئے حلال کردیا تو سو کوڑے لگوائے چونکہ شوہر محصن تھا جس کی حد رجم تھی۔ امام مالک کے یہاں اکثر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے، امام کی صوابدید پر ہے جیسا کہ ایک روایت امام ابو یوسف کی ہے جس کا بیان گذر چکا۔

حدیث ابو بردہ کا جواب حد کا اطلاق جیسے اصطلاحی حد پر ہوتا ہے جیسے ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم وغیرہ میں اس طرح عام معصیت پر بھی ہوتا ہے۔ اور حدیث ابو بردہ میں حد سے مراد گناہ کبیرہ ہے۔ گناہ کبیرہ کے سوا صغیرہ وغیرہ میں اسی تعداد سے زیادہ نہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح جو چیز فی نفسہ معصیت نہیں ہے مگر کسی عارض کیوجہ سے معصیت ہوگی جیسے امور مباحہ میں والدین کی اطاعت استاذ کی اطاعت، امام کی اطاعت واجب ہوجاتی ہے اور نافرمانی معصیت ہوجاتی ہے اس طرح کے امور میں اس سے زیادہ سزا نہیں دینی چاہئے۔

الحدود کفارات لاھلھا

حدیث عبادۃ بن الصامت

فمن وفی منکم فاجرہٗ علی اللہ - ولا نعصی فالجنۃ ان فعلنا ذٰلک

امام نووی نے مازری سے نقل کیا ہے کہ پہلے جملہ میں لا نعصی نہیں ہے۔ فرمایا اسلئے کہ اسکی جزا فاجرہٗ علی اللہ ہے کہ ان اعمال صالحہ کا اسکو ثواب ملے گا۔ اسلئے کہ آدمی بسا اوقات ان گناہوں سے پرہیز کرتا ہے مگر دوسرا گناہ کرتا ہے اس لئے اس پرہیز پر ثواب ملے گا مگر دیگر معاصی کے ارتکاب پر گناہ بھی ہوگا۔ اور دوسرے جملہ میں لا نعصی کا اضافہ ہے اور اس کی جزاء فلہ الجنۃ ہے اس لئے کہ اس کے سوا مزید دیگر گناہوں سے پرہیز کرتا ہے تو فلہ الجنۃ کا حقدار ہوگا۔

بایعناہ - اس بیعت کا وقت - اس میں علماء کا اختلاف ہے، حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ فتح مکہ کے بعد سورۃ ممتحنہ کے نزول کے بعد ہے اس لئے کہ امام بخاریؒ نے کتاب الحدود میں ذکر کیا ہے کہ لما بایعھم قرأ الاٰیۃ کلھا اسی طرح مسلم و بخاری میں قتلا علینا اٰیۃ النسآء یا اخذ علینا کما اخذ علی النسآء مروی ہے۔ اور حافظ عینی کی رائے ہے کہ یہ لیلۃ العقبہ میں بیعت ہوئی تھی اس میں آپ نے نقباء مقرر کئے تھے۔ عقبہ میں آپکی انصار سے ملاقات ہوئی اور وہیں پر انصار کا خیمہ تھا اور اسلام کی دعوت دی تھی اور بارہ نقیب مقرر ہوئے تھے۔

لا یعضہ - العضۃ بمعنے السحر او بمعنے البھتان و بمعنے التھمۃ قال الخلیل العضۃ الافک والبھتان وقول الزور فمن اصاب شیئا من ذٰلک فعوقب بہ فھو کفارۃ لہٗ - من اتی منکم حدا فاقیم علیہ فھو کفارتہٗ -

من ذٰلک کا مشار الیہ شرک کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ بالاتفاق علماء شرک بلا توبہ معاف نہیں ہوتا ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذٰلک۔ اور کفر و ارتداد کی سزا گناہوں کیلئے ساتر نہیں ہے بقیہ گناہ کیلئے حدود کفارہ ہیں جیسا کہ اس حدیث میں وارد ہے۔

مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں حدود کفارہ ہیں۔ یعنی شرک کے سوا دوسرا گناہ مثلاً زنا کیا یا چوری کیا، امام نے اس پر حد جاری کی۔ یہ حد اس گناہ کے لئے کفارہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں گناہ کے ختم ہونے کیلئے توبہ ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل حدیث عبادہ اور ابن عمر کی حدیث مرفوعًا ماعوقب رجل علیٰ ذنب الا جعله الله کفارة لما اصاب من ذلك الذنب۔

احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم۔ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ۔

اس قطع ید کے بعد توبہ کا ذکر کیا گیا ہے، قطع ید کو نکال فرمایا گیا ہے جو دوسروں کیلئے عبرت ہو زاجر ہو۔ حد قذف میں فرمایا گیا ہے فاجلدوھم ثمانین جلدۃ و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدًا اولئك ھم الفاسقون الا الذین تابوا۔

حد کے اجراء کے بعد بھی فاسقین کہا گیا اور توبہ کے بعد فسق کا ازالہ ہے اور حد کے بارے میں ایک روایت حضرت علی کی جسکو ترمذی نے نقل کیا ہے من اصاب حدا فعجل عقوبته فی الدنیا فالله اعدل من ان یثنی علیٰ عبده العقوبة فی الآخرة ومن اصاب حدًا فستره الله وعفا عنه فالله اکرم من ان یعود فی شیء قد عفی عنه کا تقاضہ ہے حد کا کفارہ ہونا۔ بطور رجاء اور امید کے ہے کوئی حتمی و یقینی طور پر نہیں ہے۔ اس کے سوا حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت حاکم میں ہے ان النبی صلے الله علیه وسلم قال لا ادری الحدود کفارة لاھلھا ام لا قال الحافظ وھو صحیح علیٰ شرط الشیخین۔ شوافع حدیث عبادہ کو بعد کی اور حدیث ابو ہریرہ و حدیث علی کو پہلے کی بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپکو پہلے علم نہ تھا اس لئے توقع اور امید کی بات فرمائی۔ پھر بعد میں علم ہوا تو قطع و حتم کے طور پر کفارہ فرمایا مگر ادھر آیات قرآنی ہیں، خبر واحد کا ان کے مقابل میں اعتبار نہیں ہے پھر یہ بھی احتمال ہے کہ کہا جائے یہ حکم بطور رجاء و توقع ہے مگر اسکو قطع کے انداز میں ذکر کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خاص حدود کے بارے میں کوئی مخصوص حکم نازل نہیں ہوا ہے جیسے آپ سے گدھے کی زکوٰۃ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ کوئی خاص حکم تو اس بارے میں نہیں ہے۔ البتہ آیت جامعہ ومن یعمل مثقال ذرۃ موجود ہے۔

اسی طرح یہاں آپ نے قانونِ کلی ذکر فرمایا اور جزئی حکم کی نفی فرمائی چونکہ آلام ومصائب کفارہ ہیں۔ اور اس کے بارے میں آیات واحادیث کثیرہ موجود ہیں اور حدود یقیناً مصیبت ہیں اور اس عموم کے اندر وہ داخل ہیں مگر جزئی اور خاص طور سے کوئی حکم نہیں آیا ہے۔ عوقب بہ عام ہے حد ہو، تعزیر ہو، آسمانی مصیبت ہو سب اس میں داخل ہیں جسکی وجہ سے بطور قاعدہ کلیہ کے قطع وجزم فرمایا اور جزئی حکم کے طور پر آپ نے لاعلمی کا اظہار کیا۔

باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار

حدیث ابوہریرہ البئر جبار۔ کسی کو اجیر رکھ کر کنواں کھودوا رہا تھا جس میں آدمی گرنے کے بعد دب کر مر گیا، اسی طرح اپنی ملکیت میں اور موات میں کنواں کسی نے بنوایا اس میں کوئی گر کر مر گیا تو مالک پر کوئی ضمان یا دیت نہیں ہے۔ ہاں عام راستہ میں بلا سلطان کی اجازت کے کنواں بنوا رہا ہے یا دوسرے کی ملکیت میں بلا اس کی اجازت کنواں بنوا دیا ایسی صورت میں ضامن ہوگا یعنی کفارہ اس کے مال میں اور عاقلہ پر دیت ہوگی۔

جبار۔ امام مالک نے فرمایا معناہ لا دیۃ فیہ۔ ابن ماجہ نے کہا الجبار الھدر الذی لا یغرم۔ جبار میں سلب ماخذ ہے رفع و اہدار کے معنیٰ ہیں۔

العجماء جرحہا جبار۔ اعجم کا مؤنث: جانور۔ جرح بفتح الجیم مصدر وبضم الجیم اسم مصدر: زخم۔

جرح کا ہونا ضروری نہیں ہے مراد اس سے نقصان اور اتلاف ہے، عام طور سے زخم ہو جاتا ہے اسلئے یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ عام راستہ میں چلنے کا حق سب کو ہے مگر دوسروں کو نقصان پہنچائے بغیر حدیث لا ضرر ولا ضرار کی وجہ سے یعنی جس نقصان وضرر سے احتراز ممکن ہے اس سے احتراز ضروری ہے۔ ہدایہ میں ہے والاصل ان المرور فی طریق المسلمین مباح مقید بشرط السلامۃ لانہ یتصرف فی حقہ من وجہ وفی حق غیرہ من وجہ لکونہ مشترکا بین کل الناس فقلنا بالاباحۃ مقیدا بما ذکرنا لیعتدل النظر من الجانبین ثم انما

يتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه ولا يتقيد بها فيما لا يمكن التحرز عنه لما فيه من المنع عن التصرف وسد بابه وهو مفتوح۔

اس لئے اگر جانور کے ساتھ راکب یا سائق یا قائد موجود ہے تو اتلاف اسکی جانب منسوب ہوگا البتہ اگر پیر چلا دیا اور اس سے نقصان ہوا تو اس کا ضمان نہیں ہوگا۔ یہی مذہب امام احمد کا بھی ہے اور امام شافعی کے یہاں پیر چلانے سے اگر نقصان ہوا اور اس کے ساتھ کوئی موجود ہے تو ضمان ہوگا۔

امام ابوحنیفہ و احمد کی دلیل کہ آپؐ نے فرمایا ہے الرجل جبار اخرجہ ابوداؤد۔ اور عقلی دلیل کہ اس کے پیر کو روکنا ان لوگوں کے اختیار میں نہیں ہے الرجل ليس يمكنه الاحتراز عنه مع السير على الدابة فلم يتقيد به ہاں اگر احتراز ممکن ہو مثلاً راستہ میں خواہ مخواہ روک دیا تو ایسی صورت میں ضامن ہوگا۔ فان اوقفها في الطريق ضمن النفحة ايضا۔ اور اگر جانور کے ساتھ کوئی نہیں منفلتہ ہے تو عند الاحناف کوئی ضمان نہیں ہے۔ العجماء جرحها جبار کو منفلتہ پر محمول کرتے ہیں اور امام شافعیؒ کے یہاں جانور منفلتہ دن میں تلف کریں تو ضمان نہیں اور رات میں نقصان کریں تو ضمان ہے اور امام احمدؒ کے یہاں یہ حکم صرف زراعت کے سلسلے میں ہے، غیر زراعت میں ضمان نہیں ہے۔ المغنی میں ہے وان اتلفت البهيمة غير الزرع لم يضمن مالكها اتلفته ليلا كان او نهارا ما لم تكن يده عليها۔

امام شافعیؒ کی دلیل محیصہ کی روایت ابوداؤد میں ہے کہ براء بن عازب کی اونٹنی نے ایک باغ میں جاکر نقصان کر دیا تھا تو فقضى النبي صلى الله عليه وسلم ان حفظ الحوائط بالنهار على اهلها وان حفظ الماشية على اهلها وان على اهل الماشية ما اصابت ماشيتهم بالليل۔ آپؐ نے دن میں ذمہ داری باغ والوں کے سر ڈالی اور رات میں مویشی والوں پر۔

احناف کہتے ہیں کہ اصل ضابطہ تو وہی ہے جو آپؐ نے العجماء جرحها جبار میں فرمایا مگر حفاظت میں کوتاہی کی بناء پر ضمان واجب کیا اس لئے کہ اونٹ دن میں چرائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اونٹ چرواہے کے قابو سے باہر ہوجاتا

ہے مگر رات میں اپنے باڑیں رہتے ہیں۔ ایسے موقع پر آپ نے یہ فرمایا ہے رات میں ایسا ہونا دلالت کرتا ہے کہ مویشی والے کھیتی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کرتے ہیں۔ ورنہ عمرو بن عاص کی روایت میں ما اصابت الابل باللیل ضمن اھلھا وما اصابت بالنھار فلا شیٔ فیھا وما اصابت الغنم باللیل والنھار غرم اھلھا اخرجہ الدارقطنی اس میں آپ نے بکری والوں کو ہر حال میں ضامن قرار دیا جس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم اونٹ کے ساتھ خاص ہے اور وجہ کوتاہی کا ہونا ہے۔

المعدن جبار - کان کنی میں مزدور دب کر مر گئے تو اس کا ضمان واجب نہیں ہے۔ **وفی الرکاز الخمس** - یہاں پر تین لفظ ہے۔ کنز، معدن، رکاز۔

کنز: گڑے ہوئے خزانہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معدن: قدرتی کان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ رکاز کے اطلاق میں اہل عراق و حجاز کا اختلاف ہو گیا، اہلِ حجاز گڑے ہوئے خزانہ پر اطلاق کرتے ہیں اور اہلِ عراق قدرتی کان اور گڑے ہوئے دونوں پر کرتے ہیں۔ اہلِ حجاز نے حدیث کی اسی ترتیب سے استدلال کیا ہے جس میں المعدن جبار وفی الرکاز الخمس ہے کہ اگر رکاز معدن تھا تو اسم ظاھر لانے کے بجائے ضمیر لاتے اور فیہ الخمس کہتے۔ مگر اسم ظاھر لانا دلالت کرتا ہے کہ معدن اور چیز ہے اور رکاز اور چیز ہے۔ نیز مؤطا مالک میں ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بلال بن حارث کو فرع کی جانب قبلیہ نامی ایک جگہ واقع ہے وہاں کے معادن عطا فرمائے تھے۔ اس سے آج تک زکوٰۃ لی جاتی ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ معادن میں زکوٰۃ ہے خمس واجب نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلموں کا دفینہ ہو یا قدرتی کان سب میں خمس ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے جب ملک کو فتح کیا اور قبضہ کر لیا تو زمین اور کفار کا مال مالِ غنیمت ہے، اس میں خمس ہے۔ تو زمین کے اندر جو قدرتی خزانہ ملا وہ بھی مالِ غنیمت کے حکم میں ہے اس میں بھی خمس ہو گا۔ ان حضرات کا یہ کہنا کہ کان سے بڑی محنت سے سونا چاندی نکلتا ہے اسلئے اس میں زکوٰۃ واجب ہو گی تو مالِ غنیمت کیلئے تو جہاد کرنا پڑتا ہے جس میں جان و مال دونوں کی ہلاکت ہوتی ہے اس میں اس سے زیادہ محنت و مشقت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال کہ اسم ظاہر لائے ضمیر نہ لائے، یہ استدلال تو حد درجہ کمزور ہے اسلئے کہ تمام روایات اس ترتیب سے مروی نہیں ہیں کہ المعدن جبار کے بعد معاً فی الرکاز الخمس آیا ہو، کتنی روایات ایسی ہیں کہ اس میں یہ ترتیب مروی نہیں ہے دونوں کے درمیان دوسرے جملے آئے ہوئے ہیں۔ جو دلیل ہے کہ آپ کی بیان کردہ یہ ترتیب نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے ایک ساتھ تمام جملوں کو بیان کیا ہو بلکہ ممکن ہے کہ آپ نے ان جملوں کو مختلف اوقات میں بیان کیا ہو اور راوی نے ان سب کو ایک ساتھ بیان کر دیا ہو۔ نیز المعدن جبار کے ذریعہ کان کنی میں کوئی دب گیا ہو اس مسئلہ کو بیان کیا ہے اگر ضمیر کے ساتھ دوسرے مسئلہ کو بیان کرتے تو مسئلہ میں اشتباہ ہو جاتا اس لئے دوسرے لفظ کو ذکر کیا تاکہ اشتباہ نہ رہے۔ پھر رکاز عام ہے، معدن خاص۔ مسئلہ عام بیان کرنا تھا اسلئے ضمیر نہ لاکر فی الرکاز الخمس فرمایا۔

رکاز کا اطلاق دفینۂ جاہلیت پر تو بالاتفاق ہوتا ہے، قدرتی کان پر ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا قال محمد الحدیث المعروف ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرکاز الخمس قیل یا رسول اللہ وما الرکاز قال المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلق السموٰت والارض فی ھٰذہ المعادن ففیھا الخمس وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا۔ مؤطا امام محمد میں یہ حدیث امام ابویوسف سے روایت کیا ہے ابوہریرہ سے جس کی سند میں عبد اللہ بن سعید المقبری ہیں جو اپنے باپ سے اور وہ ابوہریرہ سے نقل کرتے ہیں لیکن محدثین عبد اللہ کے بارے میں کلام کرتے ہیں اور ابوداؤد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت وسئل عن اللقطۃ فقال ما کان منھا فی طریق المیتاء والقریۃ الجامعۃ فعرفھا سنۃ فان جاء طالبھا فادفعھا الیہ وان لم یات فھی لک وما کان فی الخراب یعنی ففیھا وفی الرکاز الخمس۔

دفینۂ جاہلیت کو الگ اور رکاز کو الگ ذکر کر کے دونوں میں خمس واجب کیا۔ یہ دلیل ہے کہ رکاز قدرتی خزانہ ہے جو زمین میں پیدا ہوا ہے اور ائمہ ثلاثہ کی

دلیل میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ خود نبی کریم علیہ السلام زکوٰۃ لیتے تھے اس لئے یہ مرفوع نہیں ہے اور جس روایت میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم کیطرف نسبت ہے وہ ضعیف ہے۔ اصل مسئلہ اجتہادی ہے کہ خمس کے وجوب کی علت کیلئے عند الاحناف اس کا مال غنیمت میں شمار ہوتا ہے جسکی وجہ سے اس میں خمس کے قائل ہو گئے۔

کتاب الاقضیۃ

قضاء کے مختلف معنی آتے ہیں۔ روکنے، محکم و مضبوط کرنے کے، فارغ ہونیکے، اور خبر دینے کے۔ القضاء هو الحكم بين الناس بالحق" مخصوص طریقہ پر قطع منازعات و فصل خصومات کا نام قضاء ہے

قضاء کی ضرورت

اسلام، مسلمانوں میں اجتماعیت چاہتا ہے۔ اجتماعیت کے حصول کیلئے ضروری ہے کہ کسی کو امیر مقرر کیا جائے، لوگ اس سے راضی ہوں، اس کے ساتھ توقیر سے پیش آئیں، اور اسکے احکام کی اطاعت کریں۔ وہ دینی اور دنیاوی امور کا انتظام کرتا ہے اور نبی علیہ السلام کا نائب ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی اطاعت رسول کی اطاعت قرار دی گئی ہے۔ اسی طرح وہ عوام کا بھی نائب ہوتا ہے اور اسکو لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے اگر طاقت و قوت نہ ہو تو وہ نظم و انتظام کو نہیں چلا سکتا ہے، لوگ طاقت و قوت کے خوف سے اور اپنی خوشی سے اس کے احکام کی اطاعت کریں تو مقصد حاصل ہوتا ہے ورنہ جس مقصد کیلئے مقرر کیا گیا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے جس امیر کے احکام نافذ و جاری نہ ہوں وہ امیر ہی نہ ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے " والامام يصير اماما بامرين بالمبايعة من الاشراف والاعيان وبان ينفذ حكمه في رعيته خوفا من قهره وجبروته فان بايع الناس الامام ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه عن قهرهم لا يصير اماما اي يشترط مع وجود المبايعة ونفاذ حكمه وكذا هو شرط ايضا مع الاستخلاف فيما يظهر بل يصير اماما بالتغلب ونفاذ الحكم والقهر بدون مبايعة

اولا استخلاف“ اصل وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کا والی اور نائب ہوتا ہے۔

ولایت کی تعریف سلطۃ شرعیۃ فی النفس او المال یترتب علیها نفاذا لتصرف فیهما شرعًا۔

یہ ولایت انسان کو کبھی کسی شخص کے نفس میں، کبھی کسی کے مال میں، کبھی دونوں میں حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کے اقسام (۱) ولایتِ ذاتی (۲) ولایتِ متعدیہ

ولایتِ ذاتی میں خود آدمی کو اپنے اوپر ولایت ہوتی ہے کہ اسکے تصرفات اپنے نفس ومال میں نافذ وجاری ہوتے ہیں۔

ولایتِ متعدیہ، کسی شخص کو دوسرے کے اوپر ولایت حاصل ہو کسی ایسی وجہ سے جسکو شارع نے سبب وعلت قرار دیا ہو۔ ولایتِ متعدیہ کی ایک قسم ولایت اصلیہ ہے جو باپ، دادا کو ابوّت کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہے، یہ ولایت کسی دوسرے کے ذریعہ نہیں حاصل ہوتی ہے بلکہ شارع کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔

ولایتِ نیابیہ۔ دوسرے کے نائب بنانے سے یہ ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے وکیل یا وصی کو ولایت حاصل ہوتی ہے، امام وامیر کی ولایت بھی اسی طرح حاصل ہوتی ہے، اس کے احکامات کی اطاعت واس کا اجراء ونفاذ علامت ہے اس بات کی کہ وہ نائب اور وکیل ہے۔ اگر اس کے احکامات کا اجراء ونفاذ نہ ہو اور لوگ اطاعت نہ کریں تو یہ ولایت ختم ہو جاتی ہے۔

ہندوستان جیسے ملک میں اگر کسی کو امیر یا قاضی بنایا جائے اور اسکی اطاعت کا التزام کیا جائے اور اس کے احکامات جاری ہوں تو ایسے مسائل جس میں حکومت دخیل نہ ہو تو مثل امیر وقاضی کے ہوگا اور اس کے احکامات جاری ونافذ ہوں گے اسلئے کہ امارۃ وخلافت میں اصل اطاعت ہے، اور اطاعت اختیار ورضا سے ہوتی ہے اور طاقت وقوت کے خوف سے ہوتی ہے یا دونوں سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ خلافتِ راشدہ میں حضرت ابوبکر وعمر کی امارت وخلافت تھی، اسی لئے اگر مسلم معاشرہ ایسا ہو جائے کہ لوگ اطاعت کریں اور اطاعت نہ کرنیوالے کا معاشرتی بائیکاٹ کریں جس سے اس کے احکامات نافذ ہوں تو ایسا شخص قاضی وامیر

ہوسکتا ہے۔ اور مسلمانوں کے بہت سے مسائل جو قاضی کے قضاء پر مبنی ہیں حل ہوسکتے ہیں، مگر اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا ہندوستان میں ایسی قضا موجود ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

قضاء اسی امارت کی فرع ہے۔ امیر تمام امور کو خود انجام نہیں دے سکتا ہے۔ اسی لئے نبی کریم علیہ السلام نے اور دیگر خلفاء نے اپنے اپنے دور میں قضاۃ کا تقرر کیا یہ قضاۃ امیر کے نائب ہوتے ہیں جس طرح مؤکل وکیل عام بنا سکتا ہے اور وکیل خاص، اسی طرح امیر بھی قاضیوں کے حدود وحقوق کو مقرر کر سکتا ہے.......

کسی خاص خاص قضیہ کا قاضی بنائے، سب امور کا قاضی بنائے اور جس طرح موکل بیک وقت ایک کام کے لئے کئی وکیل مقرر کر سکتا ہے اسی طرح امیر کسی ایک مقدمہ میں بیک وقت کئی قاضی مقرر کر سکتا ہے کہ سب مل کر مقدمہ کی سماعت کریں اسی طرح خود امیر خلیفہ بھی ہو اور قاضی بھی ہو یعنی انتظامیہ و عدلیہ یکجا ہوں یا انتظامیہ و عدلیہ الگ الگ ہوں، حالات کے مطابق امیر کو ہر طرح کا اختیار ہے اور جو طریقہ مناسب ہو اور امت کیلئے بہتر ہو اس طریقہ کو اختیار کر سکتا ہے، شریعت نے کسی خاص طریقہ کا پابند نہیں بنایا ہے۔

بَابُ الْيَمِيْنِ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

روایت ابن عباس کو بیہقی نے نقل کیا ہے، اس میں تفصیل ہے کہ ابن ابی ملیکہ نے ابن عباس کو خط لکھا جس میں دو عورتوں کا قصہ نقل کیا جس میں ایک نے دوسرے پر دعویٰ کیا تھا اور ابن عباس نے جواب میں یہ حدیث تحریر کی جس کے الفاظ یہ ہیں

"لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر" اور مسلم میں صرف لكن اليمين على المدعى عليه ہے، امام نووی اس حدیث کو حسن کہتے ہیں۔

جاء فی روایۃ البیھقی وغیرہ باسناد حسن او صحیح زیادۃ عن ابن عباس

حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے اسنادھا حسن۔

دعویٰ، مدعی، مدعیٰ علیہ | تعریفِ دعویٰ :۔ قولٌ مقبولٌ عند

القاضی یقصد بہ طلب حق قبل غیرہ اودفعہ عن حق نفسہ۔

مُدعی: جو ظاہر کے خلاف کہتا ہے۔ مُدعیٰ علیہ: جو ظاہر کے موافق کہتا ہے، یا مدعی جو امر زائد کو بیان کرتا ہے۔ مدعیٰ علیہ جو امر زائد کا انکار کرتا ہے، یا مدعی جو سکوت اختیار کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے، مدعیٰ علیہ جسکو جواب دہی پر مجبور کیا جائے۔ فے الھدایۃ المدعی لایجبر علی الخصومۃ اذا ترکھا، والمدعیٰ علیہ من یجبر علی الخصومۃ۔ وقیل المدعی من لایستحق الا بحجۃ کالخارج، والمدعیٰ علیہ من یکون مستحقا بقولہ من غیر حجۃ۔

قضاء کیلئے دو چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۱) جس امر میں دونوں کا جھگڑا ہے اس کی اصل حقیقت معلوم کرنا۔ (۲) مقدمہ میں انصاف سے حکم دینا، قاضی کو کبھی دونوں کی ضرورت ہوتی ہے کبھی صرف ایک کی ضرورت ہوتی ہے، نبی کریم علیہ السلام نے قضاء کے دونوں مقام کو قواعد کلیہ کے ذریعہ منضبط فرمایا ہے: اسلئے کہ جو لوگ واقعہ میں موجود تھے وہ خبر دے رہے ہیں۔ اور اپنے لئے اس سے کسی قسم کا نفع نہیں حاصل کر رہے ہیں اور نہ اپنے سے کسی قسم کا ضرر دفع کر رہے ہیں، اس کی وجہ سے جانب مدعی ظاہر کے خلاف ہونیکی وجہ سے کمزور تھی اب قوی ہو جائے گی اور اگر وہ شہادت نہیں پیش کرتا ہے، مدعیٰ علیہ ظاہر سے دلیل پکڑتا ہے اپنے نفس کو بچانے کیلئے اپنے مقدمہ کو ایسی تاکید یعنی قسم سے بیان کرتا ہے کہ کذب کا گمان نہیں رہ جاتا ہے۔

مدعی سے بینہ کے مطالبہ کی حکمت خود حدیث میں مذکور ہے کہ اگر بلا دلیل مدعی کی بات کا اعتبار کر لیا جائے تو پھر کسی کی جان یا اس کا مال یا عزت و آبرو محفوظ نہیں رہ جائے گی، لوگ دوسرے پر خون یا مال کا دعویٰ کر دیں گے آدمی کو اپنی جان یا مال بچانا مشکل ہو جائے گا۔ یہ حدیث اسلام کے قواعد و اصول میں سے ایک اہم قاعدہ و اصل ہے۔

اس حدیث کو ابن ابی ملیکہ سے نافع اور ابن جریج دونوں مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور ایوب نے ابن عباس کا قول نقل کیا ہے، مگر ثقہ کی زیادتی معتبر ہے۔ ترمذیؒ نے حدیث حسن صحیح کہا ہے، اور اس مضمون کے مطابق دیگر حضرات صحابہ

سے منقول ہے، ابن عمر سے طبرانی میں وسندہ حسن او صحیح، اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے ترمذی میں اس کی سند میں عبیداللہ العزرمی ہیں اور دارقطنی میں جس کی سند میں مسلم بن خالد زنجی ہیں، اسی طرح حضرت ابوہریرہ سے دارقطنی نے جسکی سند میں وہی مسلم بن خالد زنجی ہیں، اور صفیہ بنت شیبہ سے واقدی نے ذکر کیا ہے۔ ادھر اشعث بن قیس کی روایت متفق علیہ جس میں ہے شاھداك او یمینہ وائل کی حدیث میں الك بینۃ قال لا قال فلك یمینہ قال لیس لك منہ الا ذلك رواہ الترمذی، وقال حسن صحیح۔ عمر بن خطابؓ کا حضرت ابوموسیٰ اشعری کے نام خط اس میں بھی البینۃ علی من ادعیٰ والیمین علی من انکر ہے یہ سب روایات اخبار آحاد کے قبیل سے ہیں مگر تلقی بالقبول کیوجہ سے حکم میں مشہور و متواتر کے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں مدعی کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا مدعیٰ علیہ سے اختلاط رہا ہو اور اسکا دعویٰ صحیح ہوگا۔ اور امام مالک کے یہاں مدعی کے دعویٰ کی صحت کیلئے شرط ہے کہ اس کا مدعیٰ علیہ سے اختلاط رہا ہو تاکہ لوگ شرفاء کو عدالت کے کٹہرے میں کھڑا کر کے قسم نہ کھلایا کریں۔ پھر ان کے یہاں اختلاط کی تفسیر وتشریح میں اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ مدعی کا مدعیٰ علیہ سے لین دین رہا ہو اور معاملہ کرتا رہا ہو۔ کوئی کہتا ہے کہ اس طرح کا معاملہ ایسے شخص کا اس کے مناسب حال ہو مگر حدیث اپنے عموم کی بناء پر دلالت کرتی ہے کہ جو بھی مدعیٰ علیہ ہے اس پر یمین ہے چاہے اس سے اختلاط رہا ہو یا نہ رہا ہو اور ایسی شرط لگانا ظلم کو باقی رکھنا اور لوگوں کے حقوق کو ضائع کرنے کے مترادف ہے، اسلئے کہ جب قاضی اس کا مقدمہ نہیں سنے گا تو اس کا حق ضائع ہوگا مدعیٰ علیہ کا ظلم باقی رہا اور مدعیٰ علیہ کا عدالت میں آنا کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ حضرت ابی وعمر وحضرت علی حاضر عدالت ہوئے پھر بذات خود عدالت میں حاضر ہونا بھی ضروری نہیں ہے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔

مدعیٰ علیہ پر یمین ہے مگر حقوق العباد میں (نکاح، رجعت، فئ، ایلاء، رق، ام ولد ہونا، نسب، ولاء ان سات میں) مدعیٰ علیہ پر یمین نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں یمین ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ اور حدود ولعان میں بالاتفاق یمین نہیں ہے۔

استحلاف کا مقصد

حلف سے انکار کردے تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے ورنہ چیز تو پہلے ہی سے مدعیٰ علیہ کے پاس ہے۔
اب قسم سے انکار کرنا مدعی کے دعویٰ کا اقرار اور اسکو تسلیم کرنا ہے ورنہ اپنے سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے قسم کھاتا۔ اس قسم کھانے میں کوئی گناہ نہ تھا اور ان امور سبعہ میں اقرار جاری ہوتا ہے لہٰذا قسم لی جائے گی اور حدود شبہات سے ختم ہوجاتے ہیں اور نکول میں اقرار ہے مگر شبہ ہے اسلئے حدود میں قسم نہ لی جائے گی مگر امام صاحب کہتے ہیں کہ نکول میں جہاں اقرار کا احتمال ہے، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ دفع خصومت کیلئے اپنے مال سے اعراض کرتا ہوا اسلئے بذل قرار دینا بہتر ہے تاکہ مدعیٰ علیہ جھوٹا نہ ہوجائے اور ان امور میں بذل نہیں ہوتا ہے اسلئے یمین بھی نہیں ہوگی مگر حدیث الیمین علیٰ من انکر ہے اور صرف حدود کے باب میں اجماع ہے۔ اسلئے اس کے عموم پر عمل کرتے ہوئے عند الاحناف صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

فی المغنی الحقوق علیٰ ضربین احد هما ما هو حق الآدمی والثانی ما هو حق الله فحق الآدمی ینقسم قسمین احد هما ما هو المال او المقصود منه المال فهٰذا تشرع فیه الیمین بلا خلاف بین اهل العلم. والقسم الثانی ما لیس بمال و لا المقصود منه المال ففیه روایتان احد هما لا یستحلف المدعیٰ علیه و لا تعرض علیه الیمین هٰذا قول مالك ونحوه قول ابی حنیفة والروایة الثانیة یستحلف وهٰذا قول الشافعی وابی یوسف ومحمد والضرب الثانی حقوق الله وهو نوعان احد هما الحدود فلا تشرع فیها یمین لا نعلم فی هٰذا اختلاف۔

مدعیٰ علیہ اگر یمین سے انکار کرے تو قاضی فیصلہ کردیگا اور مدعی پر یمین کو نہیں لوٹا دیگا۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور احمد کا ہے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال کا دعویٰ ہے تو مدعیٰ علیہ کے انکار کے بعد مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اور امام شافعیؒ کے یہاں تمام دعاوی میں مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اگر مدعی قسم کھالیتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا ورنہ نہیں۔

Scanned by CamScanner

امام شافعی و مالک کا استدلال ابن عمر کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ردّ الیمین علی طالب حق، امام ابوحنیفہ و احمد کی دلیل کہ ابن عمر کی یہ روایت ضعیف ہے اور اس کے مقابلہ میں خود ابن عمر سے منقول ہے کہ انھوں نے غلام فروخت کیا تھا، حضرت عثمانؓ کے یہاں مقدمہ تھا حضرت عثمانؓ نے کہا قسم کھا کر کہو، انھوں نے قسم سے انکار کر دیا تو حضرت عثمانؓ نے اس وقت مدعی پر قسم نہیں لوٹائی بلکہ بیع فسخ کر کے غلام ابن عمر کو لوٹا دیا۔ نیز البیّنۃ علی المدعی والیمین علی من انکر سے۔ اس میں الف لام ہے اور جب کوئی معہود نہ ہو تو لام استغراق یا جنس کیلئے ہوتا ہے اس لئے جنس ایمان منکرین کیلئے ہوگی۔ مغنی میں ہے "یمین جانب مدعیٰ علیہ میں ہے اور اس میں حصر کر دیا ہے فجعل جنس الیمین فی جنبۃ المدعیٰ علیہ کما جعل البینۃ فی جنبۃ المدعی۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابن ماجہ میں ہے کہ اگر کوئی عورت طلاق کا دعویٰ کرے اور ایک گواہ پیش کرے تو شوہر سے قسم لی جائے گی، اگر قسم کھا لیا تو شہادت باطل، اور اگر انکار کر دیا تو طلاق صحیح ہو جائے گی اور یہ انکار درجہ میں ایک شہادت کے ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکول کو خصم کی شہادت کے درجہ میں قرار دیا ہے اور خصم کیلئے شہادت دینا اقرار ہے والمرأ یوخذ باقرارہ۔ اور اقرار میں تکرار کی حاجت نہیں ہوتی، اور حدیث شاھد اٰخر میں آخر کی قید واقعہ کے مطابق ہے قید احترازی نہیں ہے، اور یمین سے مراد یمین باللہ ہے یمین بالطلاق وغیرہ کا انکار کرے تو نکول کے حکم میں نہیں ہے، اسلئے کہ غیر اللہ کی قسم کھلانے کا حق نہیں ہے۔

اما ثبوت الحق علی المدعیٰ علیہ بنکولہ فان الفقہاء اختلفوا فی ذٰلک قال مالک والشافعی وطائفۃ من العراقیین اذا نکل المدعیٰ علیہ لم یجب للمدعی شئ بنفس النکول الا ان یحلف المدعی او یکون لہ شاھد واحد وقال ابوحنیفۃ واصحابہ وجمھور الکوفیین یقضی للمدعی علی المدعیٰ علیہ بنفس النکول۔

(بدایۃ المجتھد)

باب الحکم بشاھد ویمین

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث

ثبوتِ زنا کی شہادت میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ چار مرد کا ہونا ضروری ہے۔ عورتوں کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدود و قصاص میں دو مرد کا ہونا ضروری ہے، عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ اس کے سوا حقوق غیر مالی میں بھی امام شافعی و مالک کے یہاں دو مرد کا ہونا ضروری ہے عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہو گی۔ اور حقوقِ مالی میں سب کے نزدیک عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورت کافی ہیں۔ اور حقوق مالی میں ائمہ ثلثہ کے یہاں اس کے اثبات کیلئے ایک اور شکل ہے کہ ایک گواہ ہو اور مدعی کی یمین اس سے بھی حق مالی ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کے یہاں ایک گواہ اور مدعی کی یمین سے حق کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

وفی المغنی لایقبل فی الاموال اقل من رجل وامرأتین ورجل عدل مع یمین الطالب واکثر اھل العلم یرون ثبوت المال لمدعیہ بشاھد ویمین وھو قول مالک والشافعی وقال اصحاب الرأی لایقضی بشاھد ویمین

ائمہ ثلثہ کا استدلال

مندرجہ ذیل اصحاب کی احادیث سے ہے۔

(۱) ابن عباسؓ (۲) ابو ہریرہؓ (۳) جابرؓ (۴) عمارۃ بن حزمؓ (۵) علی بن ابی طالبؓ (۶) سرقؓ (۷) سعد بن عبادہؓ (۸) زبیبؓ (۹) عمر بن خطابؓ (۱۰) مغیرہؓ (۱۱) زید بن ثابتؓ (۱۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ (۱۳) ابن عمرؓ (۱۴) ابو سعید خدریؓ (۱۵) بلال بن حارثؓ (۱۶) سلمہ بن قیسؓ (۱۷) عامر بن ربیعہؓ (۱۸) تمیم داریؓ (۱۹) ام سلمہؓ (۲۰) انسؓ (۲۱) سہل بن سعدؓ

ابن عباسؓ کی حدیث

مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ میں: قال البزار فی الباب احادیث حسان اصحہا حدیث ابن عباسؓ

قال النسائی اسنادہ جید قال الشافعی ھٰذا الحدیث ثابت لا یردہ احد من اھل العلم لو لم یکن فیہ غیرہ مع ان معہ ما یشدہ البتہ یحیی بن معین نے لیس بمحفوظ کہا ہے۔ بخاری نے کہا کہ ان عمرو بن دینار لم یسمعہ عن ابن عباس، وابن القطان قال فی کتابہ ھٰذا الحدیث وان کان مسلم قد اخرجہ فی صحیحہ عن قیس بن سعد عن عمرو بن دینار عن ابن عباس فھو یرمی بالانقطاع فی الموضعین، قال الترمذی قال البخاری عمرو بن دینار لم یسمع عن ابن عباس ھٰذا الحدیث مگر حدیث معنعن میں بخاری کا مذہب یہ ہے کہ لقاء کا ثبوت ہو، اور امام مسلم معاصرۃ مع امکان لقاء کافی قرار دیتے ہیں۔ اذا کان الراوی ثقۃ وروی حدیثا عن شیخہ یحتمل سنہ ولقیہ وکان غیر معروف بالتدلیس۔

حاکم نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قد سمع عمرو بن دینار عن ابن عباس عدۃ احادیث وسمع عن جماعۃ عن اصحابہ فلا ینکر ان یکون سمع عنہ حدیثا وسمعہ من بعض اصحابہ عنہ۔

حدیث ابی ہریرۃ رض اخرجہ الترمذی وابوداؤد وابن ماجۃ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاھد، قال الترمذی ھٰذا حدیث حسن غریب ـ دراوردی عن ربیعۃ عن سھیل عن ابیہ عن ابی ھریرۃ۔ اور ابوداؤد نے اسکو سلیمان بن بلال عن ربیعۃ عن سہیل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور سلیمان سے نقل کیا قال سلیمان فلقیت سھیلا فسألتہ عن ھٰذا الحدیث فقال ما اعرفہ فقلت ان ربیعۃ اخبرنی عنک فقال ان کان ربیعۃ اخبرک بہ عنی فحدث بہ عن ربیعۃ عنی... قال وکان سھیل اصابتہ علۃ اذھبت بعض عقلہ ونسی بعض حدیثہ فکان سھیل بعد یحدث بہ عن ربیعۃ عنہ عن ابیہ، قال ابن رسلان انہ صحح حدیث الشاھد والیمین الحافظان ابوزرعۃ وابوحاتم من حدیث ابی ھریرۃ وزید بن ثابت ولکن انقل ابن ابی حاتم فی عللہ سألت ابی وابازرعۃ عن حدیث ابی ھریرۃ فقالا ھو صحیح قلت ان بعضھم

يقول عن سهيل عن ابيه عن زيد بن ثابت قالا هو ايضاً صحيح جميعاً
لیکن اسی کتاب العلل میں یہ بھی ہے قيل لابی يصح حديث ابی هريرة فوقف
وقفة فقال ترى الدراوردى ما يقول يعنى قوله قلت لسهيل فلم يعرفه
قلت فليس نسيان سهيل دافعاً لما حكى عنه ربيعة وربيعة ثقة والرجل
يحدث بالحديث وينسى قال اجل هٰكذا هو ولكن لم نران يتبعه متابع
على روايته وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة ليس عند احد منهم هٰذا
الحديث قلت انه يقول بخبر الواحد قال اجل غير ان لا ادرى لهٰذا الحديث
اصلاً عن ابی هريرة اعتبر به۔

حدیثِ جابرؓ اخرجه الترمذى وابن ماجة عن عبد الوهاب الثقفى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم
قضى باليمين مع الشاهد ثم اخرجه الترمذى عن اسمٰعيل بن جعفر
عن جعفر عن ابيه ان النبى عليه الصلوٰة والسلام قضى باليمين مع الشاهد
الواحد قال الترمذى هٰذا اصح هٰكذا روى سفيان عن جعفر عن ابيه
عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلاً ، ورواه عبد العزيز ويحيى بن سليم
عن جعفر بن محمد عن ابيه عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم۔

قال ابن ابی حاتم فى العلل عن ابيه وعن ابی زرعة هو مرسل ، قال
الدارقطنى كان جعفر ربما ارسله وربما وصله قال الشافعى والبيهقى عبد الوهاب
ثقة وهو وصله وقد صحح حديث جابر ابو عوانة وابن خزيمة۔

حدیثِ علیؓ بن ابی طالب دارقطنی میں ہے باسناد منقطع قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق، سرق .....
کی حدیث ابن ماجہ میں عن رجل من اہل مصر عن سرق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اجاز شہادۃ رجل ویمین الطالب۔"

احناف کی دلیل ابوالزناد اور ابن شبرمہ کا مناظرہ بخاری میں مذکور ہے، ابن شبرمہ نے فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا فرجل وامرأتان سے استدلال کیا ہے کہ ایک شاہد کے وقت

میں دو عورت کی گواہی کو ذکر کیا ہے لہٰذا ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی کی شہادت کا اعتبار کیا جائے تو آیت کی نفی ہوگی اسلئے کہ آیت ایک شاہد کے وقت دو عورت کی گواہی کو لازم کرتی ہے، اگر ایک شاہد کے ساتھ مدعی کی یمین کافی تھی تو عورت کو عدالت میں لانے کے کوئی معنیٰ نہ تھے، جو بھی آیت کو سنے گا وہ یہی سمجھے گا کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت کا ہونا ضروری ہے جس طرح فاجلدوھم ثمانین جلدۃ میں اس سے کم پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے، وادنیٰ ان لاترتابوا میں شہادت کی اس تعداد کا فائدہ بیان کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ فائدہ اسی وقت حاصل ہوگا جب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت کو گواہ بنایا جائے، اور ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم سے وہ فائدہ نہیں حاصل ہوگا۔ اسی طرح البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر کے خلاف بھی ہے، جیساکہ اس کے پہلے طریقہ استدلال بیان کیا جاچکا ہے اسی طرح شاھداك اویمینہ دوسری روایت میں ہے لیس الا ذٰلك.... ان تمام روایتوں کے خلاف ہے، اور ائمہ ثلٰثہ کا مستدل حدیث فعلی ہے قولی نہیں ہے اور جو قولی حدیث ہے وہ بالکل ضعیف و ناقابل اعتناء ہے اور فعل میں عموم نہیں ہوتا ہے آپ نے کس موقع پر اس کو استعمال کیا ہے، اس کی تصریح نہیں ہے پھر یہ یمین مدعی کی ہے یا مدعی علیہ کی کسی صحیح حسن حدیث میں اس کی تفصیل نہیں ہے، اور سرق اور حضرت علیؓ وغیرہ کی حدیث میں یمین طالب ہے مگر وہ روایات صحیح نہیں ہیں ادھر ایک حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی علیہ سے قسم لیا مدعی سے نہیں لیا، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہٖ سے طلاق کے بارے میں بحث گذر چکی ہے۔ اگر مدعی ہی کی یمین ہو تو ابوداؤد میں ایک قصہ ہے جسکو وہ لوگ قضی بیمین وشاھد کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ زبیب کی روایت ہے کہ بلعنبر کے لوگوں نے ان کے محلہ پر حملہ کر کے لوگوں کو گرفتار کر لیا اور اموال کو مال غنیمت بنا لیا، زبیب نے آکر شکایت کی کہ ہم لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور آپکی فوج نے آکر ہم پر حملہ کیا، جب بلعنبر کے لوگ آئے تو آپ نے زبیب سے پوچھا کہ تم لوگوں کے پاس کوئی گواہ ہے تو انھوں نے کہا کہ ہاں اور انھوں نے بلعنبر کے ایک آدمی سمرہ اور دوسرے آدمی کو بطور گواہ پیش

کیا دوسرے آدمی نے گواہی دی مگر سمرہ نے گواہی سے انکار کر دیا، تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگ دوسرے گواہ کے ساتھ قسم کھاؤ گے تو انھوں نے فرمایا کہ ہاں چنانچہ انھوں نے قسم کھائی، آپ نے بطورِ صلح فوج اور ان کی قوم کے درمیان مال کو تقسیم کر دیا، اور فرمایا کہ اولاد کو ہاتھ نہ لگایا جائے یعنی اولاد تو مالِ غنیمت میں شمار نہ ہوں گے، اور اموال کو آدھا آدھا تقسیم کر دیا، گویا دعویٰ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو چکے تھے تو ہمارے اموال واولاد کو مالِ غنیمت بنانا صحیح نہیں ہے، لہٰذا ہمارا تمام مال اور اولاد واپس دلایا جائے، آپ شاہد واحد اور یمین کا اعتبار کرتے تو کل مال واپس دلاتے مگر آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ آپ نے اسکو صلح کا ذریعہ بنا دیا، اور ایسا کرنے میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

وفی فتح الودود وجعل الیمین مع الشاہد سبباً للصلح والاخذ بالوسط بین المدعی والمدعیٰ علیہ لانہ قضی بالدعویٰ بھما۔

قضا بشاہد واحد والیمین پر لوگوں نے انکار کیا ہے، زہری کہتے ہیں ھٰذا شیٔ احدثہ الناس ھی بدعۃ واول من قضیٰ معاویۃ، اور عطاء بن رباح کہتے ہیں ادرکت ھٰذا البلد یعنی مکۃ وما یقضی فیہ فی الحقوق الا بشاھدین حتیٰ کان عبد الملک بن مروان۔

عمر بن عبد العزیز جب تک مدینہ میں تھے بشاھد واحد ویمین سے فیصلہ کرتے تھے مگر جب خلیفہ ہوئے تو اس پر عمل ترک کر دیا۔ مصنف عبد الرزاق میں انکا عمل منقول ہے فابیٰ عمر ان یاخذ الیمین مع الشاھد۔ ابن ماجہ کی روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ میں عورت کے دعویٰ طلاق، اور ایک گواہ پیش کرنیکی صورت میں آپ نے مدعیٰ علیہ شوہر سے قسم کا مطالبہ کیا اور کہا کہ قسم کھالے گا تو ایک شاہد کی شہادت باطل ہوگی، آپ نے مدعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا۔

ان وجوہات کی وجہ سے احناف کی کتابوں میں ہے کہ اذا رفع الیہ حکم قاض آخر نفذہ ای الزم الحکم بمقتضاہ الا ماخالف کتابا لم یختلف فی تاویلہ السلف کمتروک التسمیۃ اوسنۃ مشہورۃ کتحلیل بلا وطئ لمخالفۃ حدیث العسیلۃ المشہور، او اجماعاً کحل المتعۃ ومن ذٰلک لوقضی بشاھدٍ

وبين المدعى لمخالفته للحديث المشهور۔ جس کی بنا پر دوسرے مذاہب کے ائمہ نے اعتراض کیا ہے کہ کیسے اس مختلف فیہ مسئلہ میں قضاءِ قاضی باطل ہو جائیگی مگر علماء احناف کے راجح قول کی بناء پر دوسرا قاضی اس فیصلہ کو برقرار رکھے گا۔

ابن ہمام کہتے ہیں لایخفی ان کل خلاف بیننا وبین الشافعی وغیرہ محل اشتباہ الدلیل فلا یجوز نقضہ بلا توقف علی کون الخلاف بین الصدر الاول والذی حققہ فی البحران صاحب الھدایۃ اشار الی القولین فانہ ذکر اولاً عبارۃ القدوری وھی اذا رفع الیہ حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب اوالسنۃ اوالاجماع وذکر ثانیاً عبارۃ الجامع الصغیر وھی ما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاضٍ اخر یری غیرہ امضاہ، اور آگے چل کر لکھا ہے، فقد ظھر انھما قولان مصححان و الا وجہ مافی الجامع ولذا رجحہ فی الفتح (شامی ص۳۳ ج۴)

بیانُ انّ حکمَ الحاکمِ لایغیّرُ الباطِنَ

حدیثِ ام سلمہؓ الحن۔ ابلغ۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ ابلغ واعلم بحجۃ وافطن بھا۔ اپنا مطلب بہتر طور پر اور مؤثر انداز میں بیان کرنا۔ یہاں پر عبارت محذوف ہے ان یکون الحن بحجتہ وھو کاذب۔

جلبۃ۔ لجبۃ۔ معناھما اختلاط الاصوات الخصم ھو من الالفاظ التی تقع علی الواحد والجمع۔ انما انا بشر حصر مجازی ہے اسلئے کہ آپ میں دیگر انسانوں کے اعتبار سے اور بھی خصوصیات تھیں جن کو قرآن نے بیان کیا انما انا بشر مثلکم یوحیٰ الیّ اسلئے قصر قلب ہے ان لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے ہے جو یہ سمجھتے ہوں کہ جب رسول ہیں تو تمام مغیبات سے واقف ہوں گے جس کی وجہ سے آپکو از خود علم ہو جاتا ہے کہ کون ظالم ہے کون مظلوم۔

فانما اقطع لہ قطعۃ من النار یعنی جو نا حق پر تھا مگر اس نے اپنی دلیل اس طرح پیش کیا بظاہر وہی حق نظر آنے لگا جس کی وجہ سے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا

تو یہ نہ سمجھے کہ نبی علیہ السلام نے فیصلہ کر دیا ہے لہٰذا نا جائز بھی تھا تو اب وہ جائز ہو گیا۔ انما اقطع لہ قطعۃ من النار تمثیل کے طور پر ہے اس کی شدت کو بیان کرنے کیلئے جیسے انما یاکلون فی بطونھم نارًا ہے۔

اشکال ـــــ انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں پھر ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ بباطن ایک چیز ناحق ہو اسکے حق ہونیکا فیصلہ کر دیں؟

جواب ـــــ عصمت کے متعلقات، عقائد۔ تبلیغ۔ اجتہاد، افعال و عادات ہیں۔ عقائد سے متعلق تمام انبیاء توحید و ایمان پر مفطور ہوتے ہیں۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ انبیاء کرام سے کفر و گمراہی کا صدور ناممکن ہے۔ تبلیغ احکام میں بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس سے قصدًا اور سہوًا کسی طرح غلطی نہیں ہو سکتی ہے۔ افعال و عادات جن کا تعلق تبلیغ سے نہ ہو اس میں تفصیل ہے کبائر سے معصوم اور صغائر یا خلاف اولیٰ امور سہوًا و نسیانًا صادر ہو سکتے ہیں مگر قصد نہ ہونیکی وجہ سے وہ معصیت نہیں ہے بلکہ زلۃ و لغزش کے قبیل سے ہے۔ اجتہاد کے متعلق تو انتظار وحی کے بعد امور غیر منصوصہ میں اجتہاد کرتے ہیں اور اس میں غلطی ہو سکتی ہے مگر وہ حضرات غلطی پر باقی نہیں رہتے ہیں بخلاف دیگر مجتہدین کے وہ غلطی پر باقی رہ سکتے ہیں اب فیصلہ میں خدا کیطرف سے ایک قانون بنا دیا گیا ہے کہ بینہ یمین اقرار کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے اس کا مطلب سب کو بتایا گیا ہے حدیث متلاعنین میں آپ نے لولا الایمان لکان لی ولھا شان۔ زمعہ کی جاریہ کے لڑکے کے بارے میں آپنے ضابطہ کے مطابق الولد للفراش وللعاھر الحجر فرمایا اس کے باوجود آپ نے حضرت سودہ کو اس کا سامنا کرنے سے منع فرمایا، خدا چاہتا تو غیب کی خبر آپ کو دے دیتا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنیکا حکم دیتا اور آپ کے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کا حکم دیتا مگر خدا نے ایسا حکم نہیں دیا ہے اسلئے ان امور کا تعلق اجتہاد سے نہیں رہا۔ مقدمہ میں دو چیز ہے۔ جھگڑے کی حقیقت سمجھنا اور مدعی و مدعیٰ علیہ متعین کرنا پھر مدعی و مدعیٰ علیہ سے ضابطہ کے مطابق گواہ و قسم لینا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا۔ حقیقت حال کیا ہے اس کا ہم کو مکلف نہیں بنایا گیا ہے جیسے کوئی لا الٰہ الا اللہ کی شہادت دیتا ہے تو ہم کو مان لینے کا حکم ہے وحسابھم علی اللہ اس لئے اشکال

ہی نہیں وارد ہوتا ہے کہ آپ اس غلطی پر کیسے باقی رہ گئے اسلئے کہ اجتہاد کا تعلق حکم شرعی کی خبر دینا ہے اور یہاں پر شریعت کے ایک معلوم حکم کو جاری کرنا ہے۔

قال النووی لا تعارض بین الحدیث وقاعدۃ الاصولیین لان مراد الاصولیین فیما حکم باجتھادہ فھل یجوز ان یقع فیہ خطأ فیہ خلاف الاکثرون علی جوازہ ومنھم من منعہ فالذین جوزوہ قالوا لا یقر علی امضائہ بل یعلمہ اللہ تعالی بہ ویتدارکہ واما الذی فی الحدیث فمعناہ اذا حکم بغیر اجتھاد کالبینۃ والیمین فھذا اذا وقع منہ ما یخالف ظاھرہ باطنہ لا یسمی الحکم خطاء

قضاء قاضی بشہادۃ الزور

قضاء قاضی کا تعلق عقود وفسوخ سے ہوگا یعنی اس کا تعلق عقود جیسے بیع ونکاح وغیرہ سے ہوگا یا فسوخ جیسے اقالہ یا طلاق وغیرہ سے ہوگا یا املاک مرسلہ سے ہوگا جس میں ملکیت یا حق کے کسی متعین سبب کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے قاضی نے گواہوں کی تحقیق کی اور اس کے علم کے مطابق عادل ہیں مگر واقع کے مطابق جھوٹے ہیں اور فیصلہ کرتا ہے تو قضاء قاضی املاک مرسلہ میں بالاتفاق علماء کے ظاہرًا ہی نافذ ہوگی باطنًا نافذ نہیں ہوگی جس کی وجہ سے جس کیلئے فیصلہ ہوا اسکو استعمال کرنا جائز نہ ہوگا

اگر قضاء قاضی کا تعلق عقود اور فسوخ سے ہے اور محل میں انشاء کی قابلیت نہیں ہے یعنی اس کو قاضی عدم سے وجود میں نہیں لاسکتا ہے مثلاً عورت معتدۃ الغیر ہو محرمات سے ہو تو قاضی نکاح بھی کردے تو نکاح منعقد نہیں ہوسکتا ہے جیسے وراثت کا مسئلہ ہے تو قاضی کسی کو وارث بنانا چاہے تو نہیں بنا سکتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں قضاء قاضی صرف ظاہرًا نافذ ہوگی باطنًا نافذ نہیں ہوگی۔

اور اگر عقود وفسوخ سے متعلق ہے اور محل میں قابلیت انشاء ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہ اور امام ابو یوسف اور ایک روایت امام محمد کی ہے کہ صرف ظاہرًا نافذ ہوگی باطنًا نافذ نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ اور دوسری روایت امام محمد کی ہے کہ ظاہرًا و باطنًا نافذ ہوگی یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ جمہور علماء کا استدلال اس حدیث ام سلمہ سے ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ انما اقطع لہ قطعۃ

من النار۔ اور جب املاک مرسلہ میں باطناً نافذ نہیں ہوتی ہے تو نکاح کا مسئلہ تو اس سے زیادہ اہم ہے اس میں بدرجۂ اولی باطناً نافذ نہ ہونا چاہئے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل —— حاکم کو عاقدین پر اور اسی طرح دیگر لوگوں پر ولایت حاصل ہے جس کیوجہ سے عنین اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دیتا ہے، مفقود عنہا زوجہا کی تفریق کر دیتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اعسار کی بنا پر تفریق کر دیتا ہے۔ لعان میں تفریق کر دیتا ہے۔ صغیر وصغیرہ کا نکاح کر دیتا ہے تو نکاح و تفریق ہو جاتی ہے تو جب قاضی نے تحقیق کیا اور اس کی تحقیق کے مطابق گواہ عادل ہیں تو اب اس کے ذمہ واجب ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور حکم حاکم اس کے ارادہ کا نام ہے اور ساتھ وہ خدا اور اس کے رسول کا بھی نائب ہے۔ لہٰذا جن امور میں اسکو ولایت حاصل ہے اس کا تصرف لازم ہو گا۔

بائع ومشتری جب ثمن میں اختلاف کریں دونوں سے قسم لیکر قاضی بیع کو فسخ کر دیتا ہے تو پہلے وہ جاریہ مشتری کیلئے حلال تھی اب بائع کیلئے حلال ہو گئی حالانکہ ان دونوں میں کا ایک جھوٹا ہے مگر قاضی کو علم نہیں ہے، لعان میں احد الزوجین یقیناً کاذب ہیں مگر قاضی کو اس کا علم نہیں ہے تفریق کر دیتا ہے شوہر کیلئے اسکی بہن سے شادی جائز ہو جاتی ہے، بیوی کیلئے کسی دوسرے شوہر سے نکاح جائز ہو جاتا ہے مفقود جب واپس آجائے اور اس کی بیوی نے دوسرے سے شادی کر لی تو عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کو اختیار دیا ہے کہ اس شوہر سے اپنی بیوی کو لے یا چھوڑ دے اور مہر وصول کرے آخر قضاء قاضی ہی سے تو اس نے دوسرے سے نکاح کیا ہے اور یہ حلال تھا۔ ابن عمر نے بشرط البراءۃ غلام بیچا تھا مشتری نے عیب پایا ابن عمر پر واپس کرنا چاہا مگر ابن عمر نے انکار کر دیا۔ حضرت عثمانؓ کے یہاں مقدمہ پیش ہوا حضرت عثمان نے ابن عمر سے قسم لی مگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ حضرت عثمان نے اس غلام کو واپس کر دیا تو ابن عمر نے اس کو اور زیادہ قیمت سے فروخت کر دیا اگر حضرت عثمان کا فسخ کرنا حلال نہ کرتا تو ابن عمر کو دوبارہ فروخت کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ ابن عمر کے خیال میں مشتری کو خیار عیب نہیں تھا۔

مختلف فیہ مسائل میں مدعی یا مدعیٰ علیہ کے اعتقاد ومسلک کے خلاف قاضی کا

فیصلہ ہو جائے وہ نافذ ہوتا ہے جیسے نکاح بلا ولی وغیرہ، یہ سب امور اسی لئے ہیں کہ قضاء قاضی کی صیانت و حفاظت کیلئے اس کو انشاء عقد کی ولایت ہے پہلے سے عقد موجود نہ تھا اس کی قضاء اس عقد کو موجود کردے گی اگر پہلے سے عقد تھا اس کی قضاء اس کو فسخ کردے گی اور اس سلسلہ میں تو خاص ایک واقعہ بھی حضرت علی سے منقول ہے کہ حضرت علی کے یہاں ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کا دعویٰ کیا، عورت نے انکار کردیا تو اس نے دو گواہ پیش کئے، حضرت علی نے نکاح کا فیصلہ کیا عورت نے کہا جب آپ نے نکاح کا فیصلہ کردیا ہے تو نکاح پڑھا دیجئے مگر حضرت علی نے فرمایا لا اجد د نکاحك الشاهدان زوجاك۔

اور ام سلمہ کی حدیث تو اس مسئلہ میں نص نہیں ہے اسلئے کہ اس میں شہادت وبینہ کا ذکر موجود نہیں ہے بلکہ خصم کے کلام سننے کا ذکر ہے ایسی صورت میں کسی کے یہاں بھی حکم حاکم باطناً نافذ نہیں ہوتا پھر فمن قضیت لہ جملہ شرطیہ ہے جس کا وقوع ضروری نہیں ہے ایسی صورت کو کسی غرض صحیح کیلئے فرض کیا جاتا ہے اور لفظ کا مدلول مطابقی مقصود نہیں ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں پر خصومت کے ذریعہ لوگوں کے اموال کو غلط طور سے لینے کے اقدام سے زجر و توبیخ کیلئے آپ نے ارشاد فرمایا پھر ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث املاک مرسلہ کے مقدمہ میں ہے جیسا کہ ابوداؤد میں اس کی تفصیل موجود ہے لہٰذا حکم حاکم کے باوجود قطعۃ من النار اس وقت ہوگا جب املاک مرسلہ میں فیصلہ ہو۔

حضرت شیخ الہند ایضاح الادلۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء اور اولی الامر خدا کے نائب ہیں اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہے ان الحکم الا للہ جیسے نور قمر اور دیگر ذرات کا نور آفتاب سے مستفاد ہے قمر کے واسطہ سے ذرات سے ظاہر ہو رہا ہے اس لئے قمر اور ذرات کیطرف منسوب ہے اسی طرح وہ حکم انبیاء اور اولی الامر کے واسطہ سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے انبیاء اور اولی الامر کیطرف منسوب ہے اور جیسے حکام ماتحت کو اختیار کلی نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکار میں محدود ہوتا ہے اسی طرح انبیاء اور اولی الامر کے احکام قانون شریعت کے اندر محدود ہوں گے اس لئے ان کو خدا کے احکامات دائمہ کو منسوخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا یہی وجہ

ہے کہ منکوحۂ غیر اور معتدۂ غیر کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہو تو نافذ نہیں ہوتا اسلئے کہ منکوحۂ غیر جب تک غیر کے نکاح میں ہے کسی کے نکاح میں دینے کا اختیار نہیں ہے اسی طرح جب تک دوسرے کی عدت میں ہو یہی حکم ہے بخلاف غیر منکوحہ وغیر معتدہ وغیر محرمہ کے اس میں قابلیت ملک ہے اسی طرح اموال مملوک غیر میں اس غیر کی ملکیت کے دوام کا حکم کہیں پر نہیں ہے اس لئے بوسیلہ حکم حاکم دوسرے کی ملکیت میں آسکتے ہیں اور خدا کے کسی حکم کا نسخ لازم نہ آئیگا جب مالک اموال بطور ہبہ یا بیع وغیرہ نقل ملک کرسکتا ہے تو حاکم کو بھی تملیک کا حق حاصل ہے مگر جب حاکم کو حقیقت حال کا علم ہو تو اس وقت حکم کرنے میں خدا کا نائب نہیں رہتا ہے اسلئے اس کا حکم نافذ نہ ہوگا جب تک نائب خدا ہے جیسے خدا کا حکم ظاہرًا و باطنًا نافذ ہوتا ہے حکم حاکم بھی ظاہرًا و باطنًا نافذ ہوگا اور حدیث "انما اقطع لہ قطعۃ من النار" قضاء کے لئے جو طریق اختیار کیا گیا ہے اس کی مخالفت کے لئے ہے یہ عدم نفاذ قضاء قاضی میں نص نہیں ہے اسلئے کہ حدیث کا عبارۃ النص فقط اتنا ہے کہ کسی کا حق میں اسکو دلواؤں تو اسکو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اسکو آگ کا ٹکڑا دیتا ہوں۔ قطعۃ من النار ہونیکی وجہ کیا ہے حدیث اس سے ساکت ہے قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء کو مستلزم ہو جیسے للفقراء کیلئے خروج ملک تو عدم نفوذ قضاء کو اشارۃ النص کہا جاتا اور جیسے اُف سے بڑھکر ضرب ہے تو لاتقل لہما اُف میں ضرب بطور دلالۃ النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء قاضی سے کمتر ہو اور عدم نفوذ قضاء قاضی بڑھکر ہوتا تو دلالۃ النص ہوتا اور جیسے اعتاق مالکیت پر موقوف ہے جس کیوجہ سے اعتق عنی بالف درہم بیع کو مقتضی ہے اور بیع اقتضاء النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا موقوف ہو عدم نفوذ قضاء قاضی پر تو اقتضاء النص ہے یہ حدیث عدم نفوذ قضاء قاضی میں نہ عبارۃ النص ہے نہ اشارۃ النص۔ نہ دلالۃ النص اور نہ اقتضاء النص۔ قضاء قاضی از قسم انشاء ہے اور شہادت از قسم اخبار ہے اسی لئے شہادت کے بعد حکم حاکم کی ضرورت ہوتی ہے اور شہادت از قبیل علم ہے اس لئے اس میں مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے اور قضاء از قبیل عمل ہے اس لئے مطابقت لازم نہیں ہے البتہ یہ قضاء شہود کے واسطہ سے

ہوتی ہے اور واسطہ دو قسم پر ہے۔ واسطہ فی العروض، واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی العروض میں ایک ہی وصف ہوتا ہے جو واسطہ ذی واسطہ دونوں میں مشترک طور سے پایا جاتا ہے، واسطہ اس سے متصف بالذات اور ذی واسطہ متصف بالعرض ہوتا ہے جس کیوجہ سے واسطہ کی خرابی اچھائی اور حلت وحرمت ذی واسطہ میں بھی آتی ہے فرق اصل وفرع کا ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت میں واسطہ ذی واسطہ کا وصف الگ الگ ہوتا ہے واسطہ کا کام محض دو چیزوں کے درمیان اتصال پیدا کر دینا ہوتا ہے جیسے رنگ اور کپڑا کے درمیان رنگریز واسطہ فی الثبوت ہے رنگ تو واسطہ فی العروض مگر رنگریز واسطہ فی الثبوت ہے اسی لئے واسطہ فی الثبوت کے اوصاف ذی واسطہ میں منتقل نہیں ہوتے ہیں۔ اب دیکھنا ہے کہ شہادت شہود قضاء قاضی کیلئے واسطہ فی الثبوت ہے یا واسطہ فی العروض۔ ظاہر بات ہے کہ شہادتِ شہود کا کام قضاء اور محلِ قضاء میں اتصال کا ہے وہ ذریعہ اتصال ہے عروض کا علاقہ نہیں ہے لہٰذا شہادتِ زُور کا فساد اور اس کی حرمت قضاء قاضی تک نہیں پہونچے گی اور یہ اس واسطہ تک محدود ہو گی اسلئے کہ تعدی و سرایت علاقہ عروض سے ہوتا ہے۔ جیسے کلام اللہ میں یضل بہ کثیرا و یھدی بہ کثیرا ہے جس سے معلوم ہوا کہ سبب کا حسن و قبح، حلت وحرمت مسبب میں اس وقت آتا ہے جب علاقہ عروض کا ہو اگر علاقہ ثبوت کا ہو تو تعدی وسرایت نہیں ہوتی ہے شہادتِ زور جس کا علم قاضی کو نہیں ہے اس کی خرابی قضاء تک متعدی نہیں ہو گی۔ الغرض مدعی اس شہادتِ زُور دلانے کیوجہ سے گنہگار ہو گا، اس گناہ کے ازالہ کیلئے توبہ کافی ہے یا اس سے علیحدگی بھی ضروری ہے۔ شاہ انور صاحب قدس سرہٗ کا خیال ہے کہ محض توبہ کافی نہیں ہے بلکہ علیحدگی بھی ضروری ہے لہٰذا بیوی کو طلاق دے اور بیوی ہو تو طلاق لے اور بیع کو فسخ کرے خاص طور سے جیسا کہ شرنبلالیہ میں برہان سے فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے وقالا وزفر والثلاثۃ ظاھرا فقط وعلیہ الفتوی شرنبلالیۃ عن البرھان ونقلہ القھستانی عن الحقائق وفی البحر عن ابی اللیث ولکن قال وفی الفتح من النکاح وقول ابی حنیفۃ ھوالوجہ قلت قد حقق العلامۃ قاسم فی رسالتہ

قول الامام بمالا مزید علیہ ثم اورد اشکالاً واجاب عنہ وعلیہ المتون (شامی ص۳۳۳ ج۴)

باب قصاص المظلوم اذوجد مال ظالمہ والقضاء علی الغائب وقضیۃ ھند

حدیث عائشہؓ ماکان علیٰ ظھر الارض اھل خباء احب الیّ من ان یذلھم اللہ من اھل خبائک وفی روایۃ احبّ الی ان یذلوا من اھل خبائک۔ ایک روایت میں من کا اضافہ ہے، اور ایک روایت میں من نہیں ہے، اور من اہل خبائک کا من تفضلیہ ہے۔

ہند اپنا حال بیان کر رہی ہیں کہ پہلے تو میرا حال یہ تھا کہ میری تمنا و خواہش تھی کہ آپ اور آپ کے گھرانے کو اللہ سب سے زیادہ ذلیل و خوار کرے (معاذ اللہ) اور اب یہ حال ہے کہ اب تمنا اور خواہش ہے کہ اللہ آپ کو اور آپ کے گھرانے کو سب سے زیادہ عزت دے۔

اہل خباء سے مراد آپ کی ذات گرامی ہے بطور کنایہ آپکی تعظیم میں آپ کا نام نہیں لیا۔ یا اہل خباء سے اہل بیت ہوں گھرانہ ہو۔ خباء دار مسکن مکان کو کہتے ہیں۔

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وایضاً۔ اس کا مطلب کہ اللہ تمہارے اس نیک جذبہ کو اور بڑھائے گا اور ایمان تمہارے دل پر جاگزیں ہو گا جس سے اس جذبہ میں اور ترقی ہو گی قال النووی معناہ ستزیدین من ذٰلک ویتمکن الایمان من قلبک ویزید حبک للہ ولرسولہ صلے اللہ علیہ وسلم۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ میرا بھی یہ جذبہ ہے کہ تم لوگ اور عزت پاؤ۔ اس کا تعلق صرف احب الی ان یعزوا سے ہو گا پہلے جملہ سے نہیں ہو گا کہ میری بھی پہلے یہ خواہش تھی کہ تم لوگ سب سے زیادہ ذلیل ہو جاؤ اسلئے کہ یہ آپ کے اخلاق کریمانہ کے خلاف ہے اس کے بعد حضرت ہند نے سوال کیا کہ ابو سفیان میرا شوہر رجل شحیح یا مسیک ہے۔ مسیک بروزن فعیل یا میم کے کسرہ اور سین کی تشدید کے ساتھ، یا میم کے فتحہ اور سین کی تخفیف کے ساتھ جس کے معنیٰ ایک ہی ہیں: بخیل ہے۔ اور یہی معنیٰ شحیح کے بھی ہیں ابو سفیان میرا شوہر مجھے اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میرے بچہ کے لئے کافی ہو تو کیا بغیر اسکی اجازت

کے اس کے مال سے اتنا لے سکتی ہوں جو میرے اور میرے بچہ کیلئے کافی ہو۔ آپ نے فرمایا: لا الا بالمعروف " اگر اتنا لو جس کا رواج ایسے گھرانہ میں ایسے شوہر سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے زیادہ لینا جائز نہیں ہے۔

مسئلۃ الظفر وقصاص المظلوم

اگر کسی کا کسی پر حق ہے وہ اس کا اقرار کرتا ہے اور دینے کو کہتا ہے تو بالاتفاق علماء کے از خود بلا اسکی مرضی کے اس کے مال سے بقدر اپنے حق کے لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس کا حق اس کے ذمہ میں ہے کسی متعین شئی میں نہیں ہے اور آدمی کی اپنی غرض کسی متعین شئی سے متعلق ہوتی ہے اس لئے اسکی اجازت کے بغیر اس شئی معین کو لینا بالاتفاق ناجائز ہے اور اگر ٹال مٹول کر رہا ہے اور نہیں دے رہا ہے اور اسکو بذریعہ حاکم وصول کر سکتا ہے اور اس سلسلے میں کوئی پریشانی نہیں ہے تو بذریعۂ حاکم وصول کرلے اور اگر منکر ہے یا شہادت اس کے پاس نہیں ہے یا حاکم کے یہاں لے جانا مشکل ہے تو امام احمد کی ایک روایت اور امام مالک کی ایک روایت ہے کہ اپنے حق کی مقدار کسی طرح کی چیز بلا اجازت لینا صحیح نہیں ہے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے ادّ الامانۃ الیٰ من ائتمنک ولا تخن من خانک رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور جب اسکی مرضی کے خلاف اس کے مال سے لیا تو خیانت ہے اگرچہ اپنے حق کے جنس سے لے اسلئے کہ اس کا حق ذمہ میں ہے عین مال سے متعلق نہیں ہے۔ اور امام شافعی اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ اپنے حق کے جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر اور کسی کا اس پر دین نہیں ہے تو جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور اگر دین موجود ہے تو دوسرے دائنین بھی اس کے مفلس ہونیکی صورت میں حقدار ہیں اسلئے نہ لے اور امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر عین حق کے جنس سے ہو تو لے سکتا ہے۔ اسی طرح درھم ہو اور دینار پاگیا، یا دینار ہو درھم پا گیا تو بقدر حق لے سکتا ہے اور غیر جنس میں مبادلہ اور بیع کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اسلئے نہیں لے سکتا ہے مگر عند الاحناف فتویٰ امام شافعی کے قول پر ہے۔

قال الحموی فی شرح الکنز نقلاً عن العلامۃ المقدسی عن جدہ

الاشقر عن شرح القدوری للاخصب ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان فی زمانهم لمطاوعتهم فی الحقوق والفتوی الیوم علی جواز الاخذ عند القدرۃ من ای مال کان لاسیما فی دیارنا لمداومتهم العقوق (شامی ص ۹۵ ج ۵)

اور دوسری جگہ ہے لیس لذی حق ان یاخذ غیر جنس حقہ وجوزہ الشافعی وھو الاوسع لتعینہ طریقا لاستیفاء حقہ فینتقل حقہ من الصورۃ الی المالیۃ ص ۵۵ - اور امام شافعی کی دلیل بھی قوی ہے ہند کو آپ نے بالمعروف حق لینے کی اجازت دی۔ دوسری حدیث ضیافۃ جو عقبہ بن عامر کی حدیث ہے جس کو مسلم نے آگے نقل کیا ہے فان لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی لهم اور حدیث لا تخن من خانک تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تم نے امانت قبول کرلیا تو اب اس میں خیانت مت کرو اور اس کا بدلہ مت چکاؤ لیکن غیر امانت میں یہ قصاص کے قبیل سے ہے فعاقبتم بمثل ما عوقبتم بہ کے قبیل سے ہے اور اپنے حق کے تعین کا حق اس وقت نہیں ہے جب اسکی طرف سے تعین کی توقع ہو اس کے ظلم سے امید نہیں رہی اس وجہ سے تعین کا حق حاصل ہو جائے گا البتہ لینے میں اس کی احتیاط کرے کہ کہیں اسکو ثابت نہ کرسکے اور خود اپنے اوپر چوری یا غصب کا الزام آجائے۔

باب القضاء علی الغائب

حدود میں بالاتفاق علماء کے مدعی و مدعیٰ علیہ کی غیر موجودگی میں فیصلہ نہیں دیا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں زنا یا سرقہ پر گواہی ہو تو حد کا فیصلہ نہیں ہوگا لان مبناها علی المساهلۃ والاسقاط اور حقوق العباد میں عند الاحناف خصمین کا موجود رہنا ضروری ہے یا اس کے نائب کا۔ ولا یقضی علی غائب ولا له الا بحضور نائبه حقیقۃ کوکیله او وصیه ومتولی الوقف او نائبه شرعا کوصی نصبه القاضی وحکما بان یکون ما یدعی علی الغائب

سبباً لا محالۃ۔ اور ائمہ ثلثہ کے یہاں قضاء علی الغائب اپنی تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی حدیث عائشہ ہے جس میں آپ نے ابوسفیان کے خلاف اسکی عدم موجودگی میں فیصلہ دیا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت علی کی حدیث ہے جس میں آپ نے ان کو حکم دیا فلا تقضین حتے تسمع الاٰخر کما سمعت من الاول فانہ احریٰ ان یتبین لك القضاء رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الخصمان یقعدان بین یدی الحکم۔ رواہ ابوداؤد۔

ان احادیث سے اس طرح استدلال ہے کہ حضرت علی کی حدیث میں تو بغیر دوسرے کی بات سنے فیصلہ سے منع فرمادیا ہے اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث میں دونوں کو سامنے بٹھلانے کو کہا ہے۔ گرچہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب دونوں موجود ہوں مگر ان حضرات کا حضرت عائشہ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابوسفیان مکہ میں موجود تھے بلکہ آپکی مجلس میں موجود تھے۔ مستدرک حاکم میں فاطمہ بنت عقبہ سے مروی ہے کہ ان کے بھائی حذیفہ بن عقبہ انکو اور ہند کو آپکی خدمت میں بیعت کیلئے لائے آپ نے بیعت لیا جب آپ نے لا یسرقن فرمایا تھا تو ہند نے کہا کہ میں اپنے شوہر کے مال میں چوری کر لیتی تھی میں بیعت اس پر نہیں کروں گی، تو ابوسفیان کو بلایا گیا اور ان سے معاف کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا اما الرطب فنعم اما الیابس فلا وقال حدیث صحیح الاسناد واقرہ الذہبی۔ اسی لئے امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں لا یصح الاستدلال بھذا الحدیث لان ھٰذہ القضیۃ کانت بمکۃ وکان ابوسفیان حاضراً بھا وشرط القضاء علی الغائب ان یکون غائباً عن البلد او مستتراً لا یقدر علیہ او متعذراً ولم یکن ھٰذا الشرط فی ابی سفیان موجوداً فلا یکون قضاء علی الغائب بل ھو افتاء کما سبق، اور اسکو فتویٰ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ فتویٰ بلا شرط ہوتا ہے مگر مقصد یہ ہوتا ہے کہ جیسا مستفتی کہتا ہے تو یہ حکم ہے مفتی کو تعلیق کی ضرورت نہیں ہے

اور استفتاء میں اگر ایسی بات ذکر کرے جو کسی کو ناگوار ہو تو جائز ہے یعنی وہ غیبت میں داخل نہیں ہے۔

حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ قضاء علی الغائب یا للغائب جائز نہیں ہے مگر قضاء کا مقصد لوگوں کے حقوق کو دلوانا ہوتا ہے اسلئے ضرورت کی بناء پر علماء حنفیہ نے قضاء علی الغائب کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ شامی میں جامع الفصولین سے نقل کیا ہے قال فی الجامع الفصولین قد اضطرب آراءھم وبیانھم فی مسائل الحکم للغائب وعلیہ ولم یصف ولم ینقل عنھم اصل قوی ظاھر یبنی علیہ الفروع بلا اضطراب ولا اشکال فالظاھر عندی ان یتامل فی الوقائع ویحتاط ویلاحظ الحرج والضرورات فیفتی بحسبھا جوازا او فسادا۔ آگے چل کر کہا: وکذا للمفتی ان یفتی بجوازہ دفعا للحرج والضرورات وصیانۃ للحقوق عن الضیاع مع انہ مجتھد فیہ ذھب الیہ الائمۃ الثلاثۃ وفیہ روایتان عن اصحابنا وینبغی ان ینصب عن الغائب وکیل یعرف انہ یراعی جانب الغائب ولا یفرط حقہ واقرہ فی نور العین قلت ویویدہ ما یاتی قریبا من المسخر وکذا ما فی الفتح من باب المفقود لا یجوز القضاء علی الغائب الا اذا رأی القاضی مصلحۃ فی الحکم لہ وعلیہ فحکم فانہ ینفذ لانہ مجتھد فیہ، قلت فظاھرہ ولو کان القاضی حنفیا ولو فی زماننا ولا ینافی ما مر لان تجویز ھذا للمصلحۃ والضرورۃ ص $\frac{339}{4 \cdot 7}$ ۔

اس لئے موجودہ زمانہ میں شرعی پنچائت میں اور امارت شرعی میں اس پر عمل ہے۔

باب النھی عن کثرۃ المسائل من غیر حاجۃ والنھی عن منع

حدیث ابوہریرہ و حدیث مغیرہ ان اللہ یرضی لکم ثلاثا رضا و کراہت خدا کی طرف منسوب ہو تو بہت سے لوگ مجاز پر محمول کرتے ہیں کہ امر و نہی و ثواب و عقاب

کا ارادہ مراد ہے تو اس وقت صفات ذاتیہ سے ہوگا اور کچھ لوگ نفس ثواب و عقاب مراد لیتے ہیں تو صفات فعلیہ سے ہوگا اور سلف کے یہاں اپنی حقیقت پر محمول ہے کما یلیق بشانہ کے ساتھ۔

اعتصام بحبل اللہ سے مراد کتاب اللہ کی اتباع اور اس کے حدود کا لحاظ رکھنا ہے حبل کا لفظ عہد کیلئے ہے جو جوڑنے کا ذریعہ ہوتا ہے لفظ عہد کو بطور استعارہ استعمال کیا گیا ہے

حرم علیکم عقوق الامھات ووأد البنات ــــــــ عقوق امہات کبائر سے ہے اسی طرح عقوق آباء بھی مگر عقوق امہات کو ذکر اس لئے کیا کہ لوگ زیادہ تر اس میں مبتلا ہوتے ہیں دوسرے اس لئے بھی کہ اگرچہ اکرام و تعظیم اور اطاعت میں باپ بہ نسبت ماں کے بڑھا ہوا ہے مگر بر و احسان میں ماں کا حق زیادہ ہے اسلئے کہ ایک سائل نے سوال کیا تھا من ابرّ ؟ تو آپ نے تین مرتبہ ماں کا نام لیا پھر باپ کا۔ اسلئے کہ ماں تین ایسی مصیبت برداشت کئے ہوئے ہے جس میں باپ شریک نہیں ہے۔ حملتہ کرھا ووضعتہ کرھا وحملہ وفصالہ ثلثون شھرًا۔

منعا وھات ــــــ ھات بکسر التاء ہے یعنی آدمی پر جو حقوق واجب ہیں اسکو ادا نہ کرے اور ہات سے مراد جس کا حقدار نہیں ہے اس کا مطالبہ کرے۔ ویکرہ لکم قیل وقال وکثرۃ السوال واضاعۃ الاموال۔ قیل و قال ماضی مجہول و معروف یا تنوین کے ساتھ مصدر قال یقول قولا وقیلا وقالا۔ قیل وقال الگ ہے اور کثرۃ السوال الگ ہے اس لئے دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ لایعنی طور پر لوگوں کے اقوال اور حکایات کو بیان کرنا اور اس کا مشغلہ اختیار کرنا قیل وقال ہے۔ اور کثرت السوال سے مراد مال کا سوال اور اس پر اصرار یا خود مال کی کثرت کا سوال ہے آپ نے فرمایا: الید العلیا خیر من الید السفلیٰ بہت سے صحابہ سے مطلقاً کسی چیز کے نہ مانگنے پر آپ نے بیعت لی، آپ نے فرمایا ان المسئلۃ کد یکد بہ الرجل وجھہ الا ان یسئل الرجل سلطانا او فی امر لابد منہ، ومن سئل ولہ مایغنیہ جاءت یوم القیمۃ خدوشا او کدوشا۔ الغرض بہت

سی احادیث اس قسم کی وارد ہیں۔

دوسرا مطلب کثرتِ سوال سے تکوینی وتشریعی امور کا سوال کرنا یاایھا الذین آمنوا لاتسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم۔

______ للہ علی الناس حج البیت من استطاع کی آیت نازل ہوئی تو ایک صاحب نے عرض کیا کہ کیا ہر سال فرض ہے؟ آپ نے اس سے اعراض کیا، تین مرتبہ اس نے ایسا کیا، آپ نے اعراض فرمایا، چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں کہہ دیتا تو واجب ہو جاتا اور تم اس پر عمل نہ کرپاتے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد ہے کہ بہت سی چیزوں کے متعلق اللہ تعالیٰ نے تم پر رحم کرتے ہوئے اس کے حکم کو بیان نہیں کیا اس کے بارے میں بحث مت کرو، اصحاب بقرہ نے سوال کرکے خود مصیبت مول لیا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں: لو ذبحوا بقرۃ ما اجزأتھم ولکن شددوا فشدد اللہ علیھم۔

نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن الاغلوطات۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ اللہ جب کسی بندہ کو علم کی برکت سے محروم کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کی زبان پر اغالیط کو جاری کر دیتا ہے۔

علامہ شاطبیؒ نے تفصیل کرتے ہوئے (جہاں جہاں پر سوال ممنوع ومکروہ ہے) فرمایا کہ دینی اعتبار سے غیر مفید چیز کا سوال جیسے عبد اللہ بن حذافہ کا سوال کہ میرا باپ کون ہے، یا تفسیر کی کتابوں میں ہے کہ آپؐ سے سوال کیا گیا کہ چاند کیوں باریک ہوتا ہے پھر آہستہ آہستہ بڑھتا ہے (۲) ضرورت پوری ہوگئی ہے پھر خواہ مخواہ کا سوال کرنا جیسے علی الناس حج البیت میں ہے (۳) مشکل مسائل اغلوطات کی قبیل سے (۴) جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے سکت عن اشیاء رحمۃ لکم لاعن نسیان فلا تبحثوا (۵) تعبدی وغیر معقول مسائل کی خواہ مخواہ علت کے بارے میں سوال کرنا (۶) تکلف وتعمق کی حد تک سوال وَمَا اَنَا من المتکلفین (۷) رائے اور قیاس کو کتاب وسنت کے معارضہ کے طور پر پیش کرنا (۸) متشابہات کے بارے میں سوال ہو (۹) سلف میں جو اختلاف ہوا ہے اس کو خواہ مخواہ چھیڑنا (۱۰) مقابل کو خاموش کرنے اور غلبہ پانے کے لئے۔ کسی سوال کی کراہیت شدید ہے، کسی کی ہلکی ہے اور رفع

اشکال یا استعداد معلوم کرنیکے لئے، اور اسی طرح ایسے سوالات جس سے فہم میں مدد ملے ممانعت میں داخل نہیں ہیں۔

باب بیان اجر الحاکم اذا اجتہد اصاب او اخطاء

(اذا حکم الحاکم، اذا اراد الحاکم کے معنیٰ میں ہے)

حدیث عمرو بن العاص و ابو ہریرہ ——— اجتہاد:۔ احکام کے معلوم کرنے میں پوری کوشش کرنا، اس کے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حاکم کی دو ذمہ داری ہے، مقدمہ کی نوعیت کو معلوم کرنا پھر اس کا صحیح شرعی حکم معلوم کرنا، اسکے لئے جب اجتہاد کرنے کے بعد صحیح حکم پالیتا ہے تو دو عدد ثواب پاتا ہے اور اگر کوشش کے باوجود صحیح حکم نہ پاسکا تو ایک عدد ثواب کا مستحق ہوگا، عمرو بن العاص کی روایت سنن سعید بن منصور میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مقدمہ آیا آپ نے عمرو بن العاص سے فرمایا کہ تم فیصلہ کرو۔ میں نے کہا اس کے لئے آپ زیادہ مناسب ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاں مگر تم فیصلہ کرو! میں نے کہا کس بات پر۔ آپ نے فرمایا: اگر حکم کو صحیح پالیا تو دس عدد ثواب ملے گا، اگر اجتہاد کے بعد بھی غلطی ہوگئی تو ایک عدد ثواب ملے گا۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ مجتہد اجتہاد کے بعد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے، یہ مذہب ائمہ اربعہ سے منقول ہے اور ابوالحسن اشعری قاضی ابو بکر اور صاحبین سے منقول ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ عند اللہ اس مسئلہ کا حکم متعین ہے اور اس پر دلیل و علامت اللہ کیطرف سے قائم ہے جو کوئی اسکو پالیگا وہ مصیب اور جو کوئی کوشش کے بعد بھی نہ پاسکے وہ مخطی ہے بناء علی المختار من ان حکم اللہ فی کل مسألۃ واحد معین وجب طلبہ، فمن اصابہ فھو المصیب ومن لا فھو المخطئ ونقل عن الائمۃ الاربعۃ۔ اور مخطی کو خطا کے باوجود اس کے اجتہاد و محنت پر ثواب ہوگا جس طرح نماز میں استقبالِ قبلہ کا حکم ہے، قبلہ نفس الامر میں ایک سمت و جانب میں متعین ہے مگر لوگوں کو اسکا

علم نہیں ہے، لوگ اجتہاد و تحری سے سمت قبلہ کو متعین کرتے ہیں کوئی واقعی سمت قبلہ کو پالیتا ہے کوئی نہیں پاتا ہے مگر نماز سب کی صحیح ہوتی ہے ....

دوسرے لوگ کہتے ہیں واقع میں حکم خداوندی معین و مشخص نہیں ہے بلکہ مجتہد کا اجتہاد جس حد تک پہونچا وہیں حکم خداوندی ہے جیسے کفارہ میں حانث ہونیوالا جسکو چاہے اختیار کرے، اس میں ہر ایک واجب بھی ہے واجب نہیں بھی ہے جسکو اختیار کیا وہ واجب، بس فرق افضل غیر افضل کا ہوگا۔ اور جیسے رخصت و عزیمت میں جس کیوجہ سے ثواب میں کمی زیادتی ہوتی ہے، جس طرح کسی مسئلہ میں نصاً یا اجماعاً اختیار دیا گیا ہو جیسے قراءۃ سبعہ میں سے جس قراءۃ کو اختیار کرے، یا دعاء ماثورہ میں جس دعاء کو پڑھ لے ہر ایک حق پر ہے۔ تو اسی طرح جس مسئلہ میں ظناً اختیار ہے اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ شاہ ولی اللہ اس میں تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

(۱) جس میں حق دلیل قطعی سے متعین ہے جیسے ایسا مسئلہ جس میں قاضی بھی فیصلہ کردے تو اس کی قضاء توڑ دی جاتی ہے اس میں اس کے خلاف اجتہاد باطل ہے ہاں جسکو دلیل کا علم نہ ہو سکا ایسا شخص جہالت کی بناء پر معذور ہوگا.....

(۲) مجتہد کا تحری میں اجتہاد۔ جیسے کہا گیا ہو کہ جو فقیر ملے اسکو دیدو اس نے پوچھا کہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ فقیر ہے، تو کہا گیا کہ فقر کے قرائن کو دیکھو اطمینان ہو جائے گا تو دیدینا۔ اب اگر دونوں نے ایک کے بارے میں اجتہاد کیا اور آثار و قرائن کی بناء پر ایک نے کہا کہ یہ فقیر ہے اور دیدیا، دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں ہے اور نہیں دیا۔ دونوں کی معلومات کے ذرائع قریب قریب ہیں تو دونوں کو مصیب کہا جائے گا۔ بخلاف کسی بڑے تاجر کو دیدیا جس پر مالداری کے آثار نمایاں ہیں تو ایسی صورت میں معذور نہیں ہوگا، الغرض ایک ہے اس کا واقع میں فقیر ہونا تو حق ایک ہی ہے۔

دوسرا مسئلہ کسی کو فقیر سمجھ کر دیدیا وہ واقع میں فقیر نہیں تھا تو یقیناً وہ مطیع مانا جائے گا۔ اگر اس کا گمان واقع کے مطابق بھی ہو گیا تو نورٌ علی نور۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف دو طرح کے ہیں (۱) کسی مجتہد

کو ایک حدیث معلوم ہوئی اور اس نے اسکے مطابق عمل کیا، دوسرے مجتہد کو وہ حدیث نہیں معلوم ہوئی جس کیوجہ سے اس نے اس کے خلاف قول کیا اس میں ایک مصیب دوسرا مخطی معذور ہے (۲) ہر ایک کے پاس حدیث ہے جو باہم مختلف ہیں ہر مجتہد نے بعض کو بعض سے تطبیق دینے کی کوشش کی، یا ترجیح دینے کی کوشش کی جسکی وجہ سے ایک نے ایک حدیث کو، دوسرے نے دوسری حدیث کو اصل قرار دیا دوسرے میں تاویل کی، یا مرجوح قرار دیا یا جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اس کی تفسیر وتعیین میں اختلاف ہو اور تفسیر وتعیین کا ماخذ دونوں کا قریب ہے تو اس طرح کے مختلف فیہ مسائل میں حکم ہی مجتہد کے اجتہاد کی تحری پر ہے جیسے سمتِ قبلہ نا معلوم ہونیکے وقت میں قبلہ کی تعیین مبتلیٰ بہ کی تحری پر چھوڑ دیا گیا ہے اسلئے دونوں مصیب ہوں گے۔

مواضع الاختلاف بين الفقهاء معظمها امور احدا ان يكون واحد قد بلغه الحديث والآخر لم يبلغه والمصيب (ظنا) ههنا متعين والثانى ان يكون عند كل واحد احاديث وآثار متخالفة قد اجتهد فى تطبيق بعضها على بعض او ترجيح بعضها على بعض، والثالث ان يختلفوا فى تفسير الالفاظ المستعملة وحدودها الجامعة المانعة وتخريج المناط وصدق ما وصف وصفا عاما على هذه الصورة الخاصة فأدى اجتهاد كل واحد الى مذهب، والرابع ان يختلفوا فى المسائل الاصولية يتفرع عليه الاختلاف فى الفروع والمجتهد ان فى هذه الاقسام مصيبان اذا كان ماخذاهما متقاربين بالمعنى الذى ذكرنا وقال قبل ذلك والحق ان الاختلاف اربعة اقسام احدها ما تعين فيه الحق قطعيا ويجب ان ينقض لانه باطل يقينا وثانيها ما تعين فيه بغالب الرأى وخلافه باطل ظنا وثالثها ما كان كلا طرفى الخلاف مخيرا بالقطع ورابعها ما كان كلا طرفى الخلاف مخيرا فيه بغالب الرأى وتفصيل ذلك انه ان كانت المسئلة مما ينقض فيه قضاء القاضى بان يكون فيها نص صحيح معروف فكل اجتهاد خلافه باطل نعم ربما يعذر بجهل

نصہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ان یبلغ وتقوم الحجۃ وان کان الاجتہاد فی امر مفوض الی تحری المجتہد وکان الماخذ ان متقاربین فالمجتہدان مصیبان انتہی بتغییر یسیر عقد الجید۔

کراھیۃ قضاء القاضی وھو غضبان

حدیث ابوبکرہ لایحکم احد بین اثنین وھو غضبان۔

شدت غضب وغصہ آدمی کو صحیح طور پر غور وفکر کرنے سے مانع ہوتا ہے اسلئے ایسے حالات میں فیصلہ کرنے سے منع فرمایا۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں ذکر کرتے ہیں کہ جب ایک شخص کا دل غصہ سے بھرا ہو تو وہ شخص دلائل و قرائن میں غور وخوض کرکے حق کو معلوم نہیں کرسکتا ہے، اور فقہاء نے دیگر چیزوں کو جو آدمی کے غور وفکر میں رکاوٹ پیدا کریں اس پر قیاس کرکے یہی حکم لگایا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ نے محفوظ رکھا ہے۔ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ہر حالت میں میرے منہ سے حق بات ہی نکلے گی، اسلئے آپ کیلئے یہ حکم نہیں ہے اور آپؐ نے غصہ کی حالت میں فیصلہ دیا ہے۔

(فائدہ) قاضی غصہ میں فیصلہ دیدے تو نافذ ہوگا، یہ کراہت لعینہ نہیں ہے بلکہ کراہت لغیرہ ہے۔

باب نقض الاحکام الباطلۃ ومحدثات الامور

حدیث عائشہؓ من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو ردٌّ۔

رد مصدر معنیٰ میں اسم مفعول مردود کے ہے

ھذہ الحدیث قاعدۃ عظیمۃ من قواعد الاسلام وھو من جوامع الکلم ھذا الحدیث مما ینبغی حفظہ واستعمالہ فی ابطال المنکرات واشاعۃ الاستدلال بہ (نووی)

فی امرنا ھذا سے مراد دین ہے اسلئے کہ دوسری روایت میں ہے اذا امرتکم بشیٔ من امر دینکم فخذوا بہ واذا امرتکم بشیٔ من رائی فانما انا بشر،

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ غیر دین میں اتباع واجب نہیں ہے لہٰذا اس میں احداث بھی ممنوع نہیں ہوگا، پھر جس چیز کو انبیاء کے ساتھ خصوصیت ہے وہ دین ہی ہے اس لئے امرنا سے دین مراد ہوگا، دین سے مراد احکام سمعیہ ہیں اس لئے کہ اس کے مقابل میں فرمایا گیا اذا امرتکم بشئ من رائی، احکام سمعیہ پر اطلاع بدون شارع کے عقل سے ممکن نہیں ہے۔

احکام سمعیہ سے مراد:۔ شارع کی جانب سے جو عقیدہ یا عمل مطلوب ہو، یا اس کی ترغیب ہو یا اس سے اجتناب کا حکم ہو اس سے تنفیر ہو بایں طور کہ یہ ضروریات دین یا مکملات دین سے ہے، یا دین کیلئے مضر و نقصان دہ ہیں یا باعث نزول رحمت اور موجب قرب خداوندی ہیں یا مورد لعن ہیں یا جہنم میں داخل ہونے کا سبب ہیں، یا خدا کے یہاں مرضی و پسندیدہ ہے، یا نامرضی و مکروہ ہیں، کسی چیز کا واقع و نفس الامر میں حق ہونا یا باطل ہونا، یا عرفاً محمود ہونا یا مذموم ہونا، یا باعث کمال نفسانی ہونا، یا اس کے لئے نقصان دہ ہونا یا دنیاوی مصلحت یا مضرت پر مشتمل ہونا، اسی طرح کی تحقیقات و تدقیقات جس کا اخروی اعزاض سے تعلق نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ منصب نبوت کے ساتھ جو چیزیں خاص ہیں وہ یہی چیزیں ہیں یعنی امور نافعہ فی الآخرۃ کی ترغیب اور امور ضارہ فی الآخرۃ سے تنفیر، اور یہی اصل دین ہیں اور یہی تمام ادیان سماوی میں مشترک ہیں۔ شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحًا والذی اوحینا الیك اور امور مذکورہ کی تحدید و تشخیص جو آخرت میں نافع و مضر ہیں اسی کو شرعہ و منہاج کہا جاتا ہے، وہ رسولوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجًا اور صورت مخصوصہ کی تعیین اور حدود معینہ کی تحدید بطریق لزوم و وجوب ہو تو اس کی ادائیگی دوسری صورت میں نظر شارع میں کالعدم ہے اگر بطریق تکمیل ہو تو صورت مخصوصہ میں ادائیگی مستحسن و ممدوح ہے۔

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ میں ما سے مراد انھیں دو قسم کا احداث ہے یعنی امور نافعہ وضارہ فی الآخرہ کا احداث اور اس امور ضارہ و نافعہ ثابت فی الشرع کی جو صورت وشکل اور حد شارع کی جانب سے متعین ہے اس میں احداث و تغیر

احداث سے مراد :- قیاس سے احکام مشروعہ کا ثبوت ہے اور اسکی اتباع کا حکم ہے۔ اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کی اتباع کا حکم ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدین۔ اور صحابہ کی اتباع کا حکم ہے حدیث قالوا من ھی یارسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی، اسی طرح قرون مشہود لہا بالخیر ہیں خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الخ اس لئے احداث سے مراد جو زمانہ رسالت میں نہ ہو اور نہ اس کی نظیر ہو۔ اسلئے کہ نظیر کا ہونا خود اس کے ہونیکے حکم میں ہے۔ قیاس سے اسی طرح دورِ صحابہ اور قرونِ مشہود لہا بالخیر میں بلانکیر اس پر عمل جاری نہ رہا ہو۔

احداث فی الدین جو چیزیں عند اللہ نافع نہیں ہیں انکو نافع سمجھنا، یا عند اللہ مضر نہیں ہیں انکو مضر جاننا۔ یا اس کا اعتقاد تو نہیں رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ امور ضارہ ونافعہ کے ساتھ کرتا ہے۔

بدعت کی تعریف جو عند اللہ نافع یا ضار نہیں ہیں انکو نافع وضار سمجھ کر عمل کرتا، اور دین میں داخل جانتا ہے، یا اعتقاد نہ ہو مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتا جیسے امورِ دینیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے

بدعت کا حکم اشیاء متعددہ جب کسی عام کے تحت میں ہوں تو کبھی حکم شرعی عام من حیث ہو ہو سے متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر فرد پر الگ الگ حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً مسلم و کافر ان کے تحت میں ہیں، بکری کا گوشت سوٴر کا گوشت مطعوم کے تحت ہیں، اور کبھی عام پر بنفسہ حکم شرعی متعلق ہوتا ہے، اور وہ حکم اس کے افراد پر جاری ہوتا ہے تو بدعت کا حال ایسا ہی ہے کہ بدعت اپنے تمام اقسام کے ساتھ قبیح و مکروہ ہے۔

بدعت کے پیدا ہونے کے اسباب جو چیزیں معاد میں مضر یا مفید نہیں ہیں اور خدا کی رضا و برکت اور ناراضی کا باعث نہیں ہیں، پھر آدمی اس کو مضر یا مفید باعث رضا و برکت یا ناراضی کا باعث سمجھنے لگتا ہے۔ اس کے بظاہر چند اسباب ہیں۔

(۱) سینہ زوری سے اور اتباع ہویٰ و خواہش نفسانی کی بناء پر ایسا دعویٰ

کرتا ہے بغیر کسی دلیل سے استشہاد کے اَتَقُولُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ، مدارِ تشنیع اس آیت میں یہی بات ہے کہ بدونِ دلیل کیوں ایسا اقدام کیا، اس سے بحث نہیں کہ وہ چیز صحیح ہے یا غلط، اسی لئے یہ نہیں کہا کہ اتقولون علی اللہ خلافَ مَا انزل علیکم۔ اسی طرح حدیث یفعلون مالا یؤمرون یہ نہیں کہا گیا کہ یفعلون ماینهون عنه (۲) عقلی ظن و گمان پر کچھ چیزوں کا نفع یا نقصان تجربہ کی روشنی میں معلوم ہوا یا دوسری چیزوں پر قیاس کرنے سے معلوم ہوا اور اصول کیطرف مراجعت نہ کی اور محض اپنے گمان و اٹکل سے خدا کی مرضیات و نامرضیات میں داخل کر دیا یہ استحسان عقلی دنیاوی امور میں تو بے حد مفید و کارآمد ہے مگر اُخروی امور میں اسی قدر ناپسندیدہ اور مضر ہے، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصُوْن، اور اس استحسان عقلی کا بڑا سبب رواج قدیم ہے جو زمانہ دراز سے چلا آرہا ہے۔ اجماع و رواج میں فرق جب کوئی واقعہ پیش آتا ہے، اسی وقت ضرورت ہوتی ہے کہ شرعاً اس کا حکم معلوم کیا جائے اہلِ حل و عقد دین کے اصول میں غور و فکر کر کے اس کی اصل سے واقف ہو جاتے ہیں اور سب پر اس کی اصل منکشف ہوتی ہے اور اس پر اجماع ہوتا ہے اور رواج میں کسی مصلحت کے پیشِ نظر اس زمانہ کے لوگوں میں اس کا رواج عادت کے طور پر جاری ہوتا ہے اور عوام و خواص کی نظر میں وہ چیز مقبول ہو جاتی ہے اور اس کے ترک پر لوگ لعن و طعن کرتے ہیں اور جب اس کی دلیل تلاش کیجاتی ہے تو چند لوگوں نے اچھا جان کر رواج دینے کے سوا کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی ہے (۳) شریعت میں کسی چیز کی ترغیب ہوتی ہے اور شریعت سے ثابت شدہ ہے کوئی شخص گمان کرتا ہے کہ جس قدر اس میں افراط و زیادتی کی جائے گی اس قدر اخروی منفعت حاصل ہوگی حالانکہ امور دینیہ میں شارع نے ہر ایک کی ایک حد مقرر کر دی ہے اور اس کا موقع و محل متعین کر دیا ہے، خدا کی رضا اس حد اور موقع و محل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، حدیث میں ہے ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها، امورِ دینیہ

مثل ادویہ کے ہیں جن کے اوزان مختلف ہوتے ہیں طبیب حاذق ہر دوا کے اوزان کو مقرر کرتا ہے اور اس کے استعمال کا طریقہ بتلاتا ہے اس میں افراط و تفریط مریض جسمانی کیلئے مضر ہے اسی طرح معالجہ روحانیہ میں بھی مداہنت مضر و مردود ہے۔ اگر افراط اعتقاد یا مقامات و احوال میں ہے تو اسکو غلو کہتے ہیں۔ اگر علوم میں ہو تو اس کو تعمق کہتے ہیں، اگر اخلاق و عبادات میں ہے تو اس کو تشدد و رہبانیت کہتے ہیں، اگر عادات میں ہو تو اس کو تکلف کہتے ہیں، طہارت و نجاست کے باب میں ہو تو اس کو وسواس کہتے ہیں، وسائل و مقاصد میں فرق مراتب نہ کرے اور وسائل کو مثل مقاصد اور مقاصد کو مثل وسائل پس پشت ڈال دے اسکو ظلم و سفاہت کہتے ہیں، فرق مراتب کی رعایت ملحوظ رکھے اسکو انصاف فقاہت کہتے ہیں۔ (ایضاح الحق الصریح)

احکام باطلہ کا نقض و رد

قاضی کا خود اپنا فیصلہ ہو یا دوسرے کا، قاضی اسکو جاری و نافذ کرے گا مگر یہ کہ وہ فیصلہ قرآن و حدیث مشہور یا اجماع کے خلاف ہو، اذا رفع الی القاضی حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب او السنۃ او الاجماع بان یکون قولا لادلیل علیہ اور جامع صغیر میں ہے و ما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاض اٰخر یری غیر ذلک امضاہ، اسلئے کہ جب قرآن و حدیث و اجماع کے خلاف اس کا فیصلہ ہے تو اس فیصلہ کے وقت قاضی قاضی ہی نہیں تھا، جیساکہ قضاء قاضی ظاہر و باطن کے باب میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے کہ انکو اختیار و ولایت من جانب اللہ حاصل ہے۔ مگر ان کو اس بات کی ولایت نہیں ہے کہ حکم خدا کو منسوخ کردیں اور عوام کی ولایت بھی شرعًا حاصل ہے تاکہ خدائی احکام نافذ و جاری کریں وکیل موکل کے دیئے ہوئے اختیار کے خلاف کرتا ہے تو وہ موکل پر نافذ نہیں ہوتا ہے، ہاں اگر اجتہادی مسئلہ ہے تو اس کے دیئے ہوئے اختیار کے خلاف نہیں ہے اسلئے نافذ ہوگا۔ کتنے مسائل ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے اجتہاد سے فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں اپنے اجتہاد سے اس کے خلاف کیا مگر ابوبکرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اسی طرح حضرت علیؓ نے کتنے مسائل میں

حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا مگر حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اگر اجتہادی مسائل میں دوسرے قاضی کو سابق قاضی کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کی اجازت دی جائے تو اس کے فیصلہ کو تیسرا قاضی توڑ دے گا پھر اس کے فیصلہ کو چوتھا قاضی، اس طرح قضاۃ کے فیصلہ کو استقرار نہ ہوگا اور قضاء کی غرض یعنی ایصال حقوق باطل ہو جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قاضی اول کے اجتہاد کے ساتھ قضاء متعلق ہو چکی ہے اور دوسرے قاضی کا اجتہاد ابھی محض اجتہاد ہے لان الاجتهاد الثانی کاجتهاد الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به فلا ینقض بما هو دونه اسی طرح حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں ایک فیصلہ کیا، پھر اسی طرح کا دوسرا مقدمہ پیش ہوا تو دوسرا فیصلہ کیا اور فرمایا: تلك علی ما قضینا ہ وهذہ علی ما نقضی ولم ینقض قضاء الاول۔ ابو ثور و داؤد کا مذہب یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں بھی فیصلہ کو کالعدم کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط لکھا جس میں ہے: لا یمنعك قضاء قضیته بالامس ثم راجعت نفسك الیوم فهدیت لرشدك ان تراجع فیه الحق فان الرجوع الی الحق خیر من التمادی فی الباطل والحق قدیم لا ینقضه شیٔ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو مراد یہ ہے کہ رائے و اجتہاد سے فیصلہ کیا پھر نص کا علم ہوا یا رائے بدل گئی تو اس خیال سے کہ پہلے ایسا فیصلہ کیا جا چکا ہے اسلئے دوبارہ بھی یہی فیصلہ ہونا چاہئے تو اس کی نفی کی ہے جیسا کہ اس سے پہلے انکا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

نگرانی اور اپیل

موجودہ عدالتوں کا جو نظم ہے اس میں حاکم کے فیصلہ کے بعد اسی حاکم کی عدالت میں درخواست دی جاتی ہے کہ فیصلہ پر نظر ثانی کی جائے، اس طرح کی درخواستوں کو مقدمہ بازوں کی اصطلاح میں نگرانی کہا جاتا ہے اور عربی میں مراجعہ کہا جاتا ہے اور اس سے اونچی عدالت میں اس سلسلہ میں درخواست دی جاتی ہے اس کو اپیل کہا جاتا ہے۔

کیا اسلامی عدالت میں نگرانی و اپیل ہو سکتی ہے؟

موجودہ عدالتی نظام میں اوپر

کی عدالت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اسکو دیکھے کہ قانون کے مطابق فیصلہ ہوا ہے یا نہیں، اسی طرح خود اس کی عدالت میں بھی پیش کرنے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ کوئی قانونی سقم تو مقدمہ میں نہیں رہ گیا اور ان تمام امور کا مقصد اس بات کا اطمینان پیدا کرنا ہے کہ واقعی عدل وانصاف ہوا ہے۔

اسلامی عدالت میں بھی یہ بات ممکن ہے خود اسی حاکم کی عدالت یا اس سے اونچی عدالت میں درخواست دی جائے کہ مقدمہ کے دیگر امور میں یا خود فیصلہ کرنے میں کوئی چیز بھول چوک یا جان بوجھ کر رہ گئی ہو یا مقدمہ میں اور کوئی سقم ہو تو اسکی اصلاح کردی جائے۔ پہلے دور میں قاضی مجتہد ہوتے تھے اور ان سب لوگوں کو ایک نظام کے تحت مربوط نہیں کیا گیا تھا، اور اب تو سب کو ایک نظام کے تحت مربوط رکھا جاتا ہے، اور اسلامی نظام بھی ایسا بنایا جاسکتا ہے بلکہ بنانا چاہئے۔ قاضی امیر کا یا صدر جمہوریہ یا پارلیمنٹ جس کو بھی کہا جاوے اس کا وکیل ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کا دائرہ کار محدود ومخصوص کردیا جاتا ہے تو اسی دائرہ میں اسکا حکم نافذ ہوتا ہے۔ ولو قید ہ السلطان بصحیح مذہبہ تقید بلاخلاف لکونہ معزولاً عنہ ای عن غیر ما قیدہ بہ اسلئے مربوط نظام بناکر ایسا کیا جانا چاہئے اور کس طرح کے مقدمہ کو قطعی طور سے رد کردیا جائے گا۔ اسکو ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ قرآن، حدیثِ مشہورہ یا اجماع کے خلاف ہے تو قطعی طور سے رد کرے۔ اور مختلف فیہ اور مجتہد فیہ مسئلہ اور اس کا مختلف فیہ ومجتہد فیہ ہونا بھی متفق علیہ ہو تو اس فیصلہ کو باقی رکھے، اگر کسی کے یہاں مجتہد فیہ ہے اور کسی کے یہاں نہیں ہے تو تناقض سے بچنے کے لئے امیر کو ایک جہت متعین کردینا چاہئے، عندالاحناف بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ جب ائمہ کا اس میں اختلاف ہوگیا اور وہ مسلم امام ہیں تو لازمی طور سے مسئلہ مختلف فیہ ومجتہد فیہ ہوگیا خواہ مجتہد فیہ نفس قضا یعنی طریقۂ قضاء ہو یا نفس حکم ہو اور اسی کو برقرار رکھے گا۔ فقہ کی کتابوں میں خاص طور سے معین الحکام میں اس سلسلہ میں زیادہ تفصیل ہے۔

سألت القاسم عن رجل لہ ثلاث مساکن فاوصی بثلث کل مسکن عنہا قال یجمع ذلك کلہ فی مسکن واحد۔ تین کمرہ ہے کسی نے

ہر کمرہ سے ایک ایک تہائی کی کسی کو وصیت کی تو اس کا تقاضہ تھا کہ ہر ایک کمرہ سے اسکو تہائی ملے مگر اس تقسیم میں ورثاء کو ضرر ہوگا اور خود موصی لہ کو بھی۔ اس لئے فیصلہ ایسا ہوگا کہ ورثاء کو ضرر نہ ہو اور نہ موصی لہ کو، لہٰذا تینوں حصص ایک کمرہ میں کر دیا جائے گا اور وصیت میں بظاہر ورثاء کو ضرر تھا اسلئے اسکو رد کر دیا جائیگا اس مقصد کیلئے قاسم نے حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوع نقل کر دیا۔

والبیوت فی محلۃ واحدۃ او محال متعددۃ تقسم قسمۃ واحدۃ لان التفاوت بینھما یسیر فالمنازل المتلازمۃ کالبیوت والمتباینۃ کالدور (ہدایہ)

بیان خیر الشہود

زید بن خالد جہنی کی حدیث

الا اخبرکم بخیر الشھداء الذی یأتی بشھادتہ قبل ان یسألھا

اس کے خلاف ایک دوسری حدیث عمران بن حصین کی متفق علیہ ہے ثم ان من بعدھم قوما یشھدون و لا یستشھدون ویخونون ولا یؤتمنون وفی روایۃ مسلم ثم یخلف قوم یشھدون قبل ان یستشھدوا۔

بظاہر ایک دوسرے کے معارض ہیں۔ پہلی حدیث میں ایسے لوگوں کی تعریف ہے، دوسرے میں ایسے لوگوں کی مذمت ہے۔ (۱) اس کا ایک جواب امام مالکؒ و امام محمدؒ نے دیا ہے کہ کسی شخص کے پاس معاملہ سے متعلق شہادت ہے مگر صاحب معاملہ کو اس کا علم نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کو اپنا حق ثابت کرنے میں پریشانی ہے تو اس شخص کو آگے بڑھکر ایصال حق اور اسکو ظلم سے بچانے کے لئے شہادت دینے کی بات اس حدیث میں ہے اور اس کی تعریف ہے۔ امام محمد مؤطا امام محمد میں عنوان قائم کرتے ہیں باب الرجل یکون عندہ الشہادۃ اور یہ حدیث ذکر کر کے فرماتے ہیں قال محمد وبھذا نأخذ من کانت عندہ شہادۃ لانسان لا یعلم ذلک الانسان بھا فلیخبرہ بشہادتہ وان لم یسألھا۔ یہی جواب امام مالکؒ نے اور ان کے استاذ یحیٰی نے دیا

ومنھم من قال ان المراد بحدیث زید من عندہ شھادۃ لانسان بحق لا یعلم بھا صاحبھا فیأتی الیہ فیخبرہ بھا او یموت صاحبھا العالم بھا قال الحافظ ھذہ احسن الاجوبۃ وبہ اجاب یحیٰی بن سعید شیخ مالک ومالک وغیرھما ۔ اور عمران کی حدیث کو ایسے شاہد پر محمول کیا ہے جو واقعہ کا مشاہدہ نہیں کئے ہوئے ہے اور تحمل شہادت کے لئے اسکو نہیں بلایا گیا تھا، اب سنی سنائی بات پر شہادت دینے کیلئے چلا آرہا ہے یہ ناجائز ہے اسلئے کہ ادائِ شہادت کے لئے مشاہدہ ضروری ہے قال الطحاوی فقد ذم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الحدیث الذی لا یستشھد فی بدأ الامر فیکون فی شھادۃ عند الحاکم شاھد بما لم یشھد علیہ ولا یعلمہ — اور ترمذی نے بعض اہلِ علم سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ عمران شاہد زور پر محمول ہے اور قرینہ یہ ہے کہ فرمایا گیا یفشو الکذب حتی یشھد الرجل ولا یستشھد اور زید بن خالد کی حدیث میں اسے شاہد بنایا گیا تھا پھر شہادت دے رہا ہے اور اس سے ابار و انکار نہیں کرتا ہے مطالبہ کے بعد ادائِ شہادت کے لئے لیت ولعل نہ کرنے کو کنایۃً قبل ان یسألھا سے تعبیر کیا ہے۔ جیسے الجواد یعطی قبل السوال ای یعطی سریعًا من غیر توقف، اصل میں تحملِ شہادت اور ادائِ شہادت فرض ہے۔ لا یأب الشھداء اذا ما دعوا، اور لا تکتموا الشھادۃ ومن یکتمھا فانہ اٰثم قلبہ، اگر تحملِ شہادت کیلئے بلایا جائے اور وہاں پر دوسرے لوگ بھی موجود ہیں اور یہ کام کرسکتے ہیں اور اسکو تحملِ شہادت سے ضرر نہیں ہے تو خلاف اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہے اور اگر کوئی وہاں نہ ہو تو تحملِ شہادت فرض ہوگا اور بعد تحمل شہادت کے مدعی کی طلب کے بعد ادائے شہادت فرض ہے لا یأب الشھداء اذا ما دعوا اسی طرح مدعی کو علم نہ ہو اور حق کے فوت ہونیکا اندیشہ ہو تو اس وقت آگے بڑھکر شہادت دینا فرض ہے، اسلئے کہ مطالبہ کے بعد شہادت کا فرض ہونا اس کی بھی علت فوتِ حق ہے، وہ یہاں پر بھی موجود ہے اور دوسرے گواہ کی موجودگی یا مدعی کے علم کے بعد بلا طلب پسندیدہ نہیں ہے اور بعض علماء قبل ان یسألھا کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے بہتر قرار دیتے ہیں۔

(۲) تعارض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ زید کی حدیث حقوق اللہ سے متعلق ہے بشرطیکہ حدود سے متعلق نہ ہو، اور حدیث عمران حقوق العباد سے متعلق ہے۔

(۳) بعض لوگوں نے تعارض کی وجہ سے حدیث زید کو ترجیح دیا اسلئے کہ اس حدیث کے راوی مدنی ہیں اور حدیث عمران کے راوی عراقی ہیں، بعض لوگوں نے اس کے خلاف حدیث عمران کو ترجیح دیا ہے کہ وہ متفق علیہ ہے اور دوسری حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے اور حدیث زید صرف مسلم میں ہے۔ مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ جب جمع و تطبیق ممکن ہے تو ترجیح غلط ہے خاص طور پر جب دونوں کی سند صحیح ہے۔

باب اختلاف المجتہدین

حدیث ابوہریرہؓ دو عورتوں کے ساتھ ان کا بچہ بھی تھا، بھیڑیا آکر ایک کے بچے کو لے گیا، دونوں عورتوں میں جھگڑا ہوا، ایک عورت عمر میں بڑی دوسری اس سے چھوٹی، وہ دونوں حضرت داؤد علیہ السلام کی عدالت میں حاضر ہوئیں، حضرت داؤدؑ نے بڑی عمر کی عورت کے حق میں فیصلہ دیا، راستہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، ان دونوں نے قصہ بیان کیا حضرت سلیمانؑ نے کہا کہ چھری لاؤ میں بچہ کو آدھا آدھا کاٹ کر باہم تقسیم کردیتا ہوں، تو چھوٹی عورت نے کہا: اللہ آپ پر رحم کرے، آپ بچہ کو نہ کاٹیں اسی کا بچہ ہے تو حضرت سلیمانؑ نے چھوٹی کو بچہ دینے کا حکم دیا"

یہاں پر چند سوال ہے:۔ (۱) جب قضاء قاضی ہو جائے اور وہ مسئلہ دلائل قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو دوسرا قاضی اسکو رد نہیں کرسکتا ہے تو حضرت سلیمانؑ نے یہ فیصلہ کیسے رد کردیا؟

(۲) حضرت داؤدؑ نے بلا شہادت کے کس بنیاد پر بڑی عورت کو بچہ حوالہ کیا؟

۲ کا جواب یہ ہے کہ مدعی و مدعیٰ علیہ کا چھوٹا بڑا ہونا وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ بچہ بڑی کے قبضہ میں ہوگا چھوٹی مدعیہ ہوگی اور بڑی مدعیٰ علیہا، مدعیہ کے ذمہ شہادت پیش کرنا تھا اس نے شہادت نہیں پیش کیا تو حضرت

داؤدؑ نے بچہ اس کے ہاتھ میں رہنے دیا اور اسلامی شریعت میں بھی یہی مسئلہ ہے۔
۲ حضرت سلیمانؑ نے جیساکہ نسائی کی روایت میں ہے کہ جب حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ لڑکے کو دو ٹکڑے کرکے آدھا ایک کو آدھا دوسری کو دیدیا جائے فقالت الکبریٰ نعم اقطعوہ اور قالت الصغریٰ لا تقطعوہ ھو ولدھا تو حضرت سلیمانؑ نے بڑی سے کہا کہ اگر تیرا بیٹا ہوتا تو کاٹنے پر راضی نہ ہوتی لو کان ابنك لم ترض ان یقطع اگرچہ آگے روایت میں کچھ نہیں ہے مگر یہ ہوا ہوگا کہ آخر میں بڑی نے اعتراف کرلیا ہوگا کہ بچہ چھوٹی کا ہے۔ ایسی صورت میں سب کے نزدیک سابق فیصلہ رد ہوجائیگا قال ابوھریرۃ واللہ ان سمعت بالسکین قط الا یومئذ ما کنا نقول الا المدیۃ۔

ایک ہی مسمیٰ کے لئے لفظ سکین بھی ہے اور مدیہ بھی ہے۔ قریش کی زبان بہ نسبت دوسرے قبائل کے زیادہ فصیح تھی۔ اسلئے کہ ان لوگوں نے تمام قبائل کی زبان سے اچھے اچھے الفاظ کا انتخاب کرلیا تھا اور قرآن نے آکر اور بھی اس انتخاب کا معیار اونچا کردیا، قرآن عربی مبین ہے یعنی ٹکسالی زبان ہے جیسے اردو میں اردو معلی۔

باب استحباب صلاح الحاکم بین الخصمین

ابوہریرہؓ کی حدیث ۱ اشتری رجل من رجل عقارا لہ فوجد الرجل الذی اشتری العقار فی عقارہ الخ

۱ اشتری اکثر نسخوں میں شری ہے اور اکثر علماء نے اسی کو اصح کہا ہے۔ شری بمعنی باع۔

عقار کے معنی اصل کے ہیں مراد زمین۔ زمین میں گھڑا ملا جس میں سونا تھا، مشتری بائع کے پاس لایا کہ اسکو لے لو میں نے زمین خریدی تھی سونا نہیں خریدا تھا بائع نے کہا کہ جب میں نے زمین بیچی تو اندر کی چیز بھی بیچ دیا اسلئے میں نہیں لیتا عدالت میں مقدمہ آیا حاکم نے صورت حال دیکھا اور کہا کہ تم دونوں کے لڑکا لڑکی ہیں تم دونوں اپنے لڑکی لڑکے کا ایک دوسرے سے نکاح کردو اور یہ سونا اسی میں خرچ

کردو، اس طرح قاضی نے صلح کرادی۔ الصُّلْحُ خَيْرٌ
مقدمہ واضح اور صاف ہو جس سے ایک کا حق دوسرے پر ثابت ہوتا ہو یا مقدمہ میں اشتباہ ہو، دونوں صورتوں میں اگر صلح کی امید ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کا قول یہی ہے کہ صلح بہتر ہے، انکو صلح کا مشورہ دے یا خود صلح کرادے، البتہ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ جب مقدمہ مشتبہ ہو تو صلح کرائے، اور اگر فریقین میں سے کسی کی دلیل بالکل واضح ہو تو صلح کا مشورہ نہ دے بلکہ فیصلہ کرے، مگر جمہور کہتے ہیں کہ آپؐ نے کعب بن مالک سے صلح کو کہا حالانکہ وہاں پر مقدمہ بالکل واضح تھا، فیصلہ باہم بغض نفرت پیدا کرتا ہے جہاں تک ہو سکے اس کو ختم کرنا چاہئے۔

اسی طرح حضرت زبیر اور انصاری کا پانی کے بارے میں جھگڑا، آپؐ نے پہلے صلح کے طور پر فرمایا پھر فیصلہ کیا۔

حضرت عمرؓ کا قول: ردوا الخصوم حتّٰی یصطلحوا فان فصل القضاء یورث الضغائن۔ قرآن میں بکریوں کے کھیت چرنے کا قصہ بیان کیا گیا ہے اس میں حضرت سلیمان نے صلح کرادی۔

مذکورہ مسئلہ کا ہماری شریعت میں حکم

اگر سونے میں علامتِ کفر ہو تو وہ رکاز ہے۔ اور رکاز میں خُمس ہے اور بقیہ پانے والے کا ہوگا۔ اگر اسلامی علامت موجود ہے تو لقطہ کے احکام جاری ہوں گے،

کتاب اللقطۃ

مشہور لغت لقطہ بفتح القاف ہے، دوسری لغت بسکون القاف ہے۔ قیاس کا تقاضہ تو سکون کے ساتھ ہے مفعول کے معنیٰ میں اور فتحہ کے ساتھ اسم فاعل کے معنےٰ میں۔ لیکن اہل عرب سے مسموع فتحہ کے ساتھ ہے۔ اسم للمال الملتقط، یا۔ مال یوجد لایعرف مالکہ ولیس بمباح کمال الحربی۔

زید بن خالد جہنی کی حدیث

جاء رجلٌ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اللقطۃ

لقطہ اٹھانے کا حکم

امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ نہ اٹھانا افضل ہے اور امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ و مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اٹھانے والے کو اپنے اوپر اطمینان ہے کہ اعلان کرے گا تو افضل ہے، اور اگر اسکو اندیشہ ہے کہ میں نہ اٹھاؤں تو ضائع ہو جائے گا۔ تو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے، اور بدائع وغیرہ میں ہے کہ واجب نہیں ہے اور اپنی ملکیت بنانے کے لئے اٹھانا مثل غصب حرام ہے اور اگر اعلان کی نیت سے اٹھالیا پھر اس کے بعد اسی جگہ رکھدیا تو لم یضمن فی ظاھر الروایۃ اور اگر ملک بنانے کی نیت سے اٹھایا تھا تو جب تک مالک کو نہ دیدے ضامن رہیگا۔

اٹھانے کے بعد شاہد بنانا

عیاض بن حمار کی حدیث { رواہ ابوداؤد والنسائی و ابن ماجۃ }

من وجد لقطۃ فلیشھد۔ اور شاہد بنانے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ کہے: کسی کو گم شدہ چیز تلاش کرتے ہوئے سنو یا دیکھو تو میرے پاس بھیجدو۔ شاہد بنانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک اور ملتقط کے مابین اختلاف ہو جائے، مالک کہے کہ تم نے دینے کیلئے نہیں اٹھایا تھا بلکہ اپنے لئے اٹھایا تھا اور ملتقط کہتا ہے کہ میں نے اعلان کیلئے اٹھایا تھا، اگر شاہد بنا رکھا ہے تو بالاتفاق علماء کے ضائع ہونیکی صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا، اگر شاہد نہیں بنا رکھا ہے تو ایسی صورت میں امام صاحب کے یہاں ضامن ہوگا، اور امام ابویوسفؒ کے یہاں ملتقط کے قول کا اعتبار ہوگا یضمن عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابویوسف لایضمن والقول قولہ۔ اور یہی مذہب امام احمد، شافعی، مالک کا ہے۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر شاہد بنانا ضروری تھا تو زید بن خالد وغیرہ کی روایت میں ذکر ہوتا۔ اس موقع پر تو لقطہ کا حکم پوچھا گیا تھا، آپ نے موقع بیان میں صرف اعلان کرنے کا حکم دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بطور استحباب ہے تاکہ خود کو محفوظ رکھے کہ کہیں اپنی نیت خراب ہو جائے، اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا اعرف وکاءھا وعفاصھا ثم عرفھا سنۃ بعض روایات میں عرفھا سنۃ فان لم تعترف فاعرف عفاصھا ووکاءھا ہے۔

لقطہ عام ہے، ضالہ خاص ہے ذی روح کے ساتھ، اور لقیط وضال انسان کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے کہا کہ الضال ہو الانسان، والضالۃ ہو الحیوان الضائع من ذکر وانثیٰ تشمل الانسان الضائع وغیرہ من الحیوان ویقال بغیر الحیوان ضائع ولقطۃ۔ حدیث میں لقطہ ضالہ کے مقابل میں آیا ہے اس لئے خاص ہو گیا۔ پہلی روایت میں عفاص و وکاء کی معرفت کا حکم اعلان سے پہلے ہے اور دوسری روایت میں اعلان کے بعد ثم اعرف وکاءہا وعفاصہا ہے جس کی وجہ سے امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ علامت کی معرفت کا حکم ہے اٹھاتے وقت بھی تاکہ جب کوئی آئے تو اس کے صادق، کاذب ہونے کو جان سکے اور سال بھر اعلان کے بعد اب رکھنا ہے یا صدقہ کرنا یا استعمال کرنا ہے تو پھر علامت کی معرفت کی تجدید کرے تاکہ اچھی طرح یاد رہے اسی لئے بعض لوگوں نے کہا کہ اس پر لکھدے تو بہتر ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ روایت ایک ہی ہے، یہ جمع تو اسوقت مناسب تھا جب روایت دو ہوتی اس لئے کہ جب مخرج متعدد ہوتے ہیں تو قصہ متعدد ہوتا ہے، مگر جب مخرج ایک ہے تو قصہ بھی ایک ہے اس لئے تاویل کرتے ہوئے کہا جائے کہ ثم کا لفظ بمعنیٰ واؤ ہے۔

عفاص۔ وہ جھولا یا کپڑا یا کاغذ جس میں روپیہ ہے۔ عفاص کے ایک معنیٰ وہ چمڑا جو شیشی کے منہ پر ہوتا ہے اور جو اندر ہوتا ہے (ڈاٹ) اسکو صمام کہتے ہیں۔ عفاص جب وکاء کے ساتھ بولا جائے تو وعاء سے جھولا وغیرہ مراد ہوتا ہے، اور عفاص کو جب وعاء کے ساتھ بولا جائے تو مراد وہ کپڑا ہے جو شیشی کے منہ پر باندھا جاتا ہے، اس سے اشارہ ہوا کہ اس کی جنس وتعداد وغیرہ بھی دیکھ لے اور معلوم کرلے۔

عرفہا سنۃ اور ابی بن کعب کی روایت عرفہا عاماً واحداً ہے اور ایک روایت میں تین سال ہے، مگر تین سال والی روایت کے بارے میں شعبہ کہتے ہیں دس سال بعد میرے استاذ سلمہ بن کہیل کہنے لگے لا ادری بثلاثۃ احوال او حول واحد اس لئے شک کا اعتبار نہ ہوگا قال ابن الجوزی والذی یظہر لی ان سلمۃ اخطأ فیہا ثم ثبت واستمر علی عام واحد ولا یوخذ الا بما لا یشک فیہ۔

لقطہ کا اعلان ایک سال ہے یہی مذہب امام مالک، شافعی اور احمد کا ہے اور

امام صاحب سے ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ اسلئے کہ بیشتر روایات میں ایک سال کے اعلان کا حکم ہے۔ دوسری روایت امام صاحبؒ کی یہ ہے کہ دس درھم سے کم کا لقطہ ہے تو جتنے دن مناسب ہو اعلان کرے اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ کا ہے تو ایک سال اعلان کرے، اور امام نوویؒ نے بھی فرمایا کہ اما الشئ الحقیر فیجب تعریفہ زمنا یظن ان فاقدہ لا یطلبہ فی العادۃ اکثر من ذلک الزمان۔ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں من التقط لقطۃ تساوی عشرۃ دراھم فصاعدا عرفھا حولا وان کان قیمتھا اقل من عشرۃ دراھم عرفھا علی قدر ما یری ایاما" اور حنفیہ کی تیسری روایت جو مبسوط میں سرخسی نے اختیار کیا ہے اور صاحب ہدایہ جس کو صحیح کہتے ہیں قیل والصحیح ان شیئا من ھذہ المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رائ الملتقط یعرفھا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبھا لا یطلبھا بعد ذلک۔ یعنی لقطہ کی مقدار کم ہو یا زیادہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر ہے۔ یعلی بن مرہ کی روایت من التقط لقطۃ یسیرۃ ثوبا او شبھہ وفی لفظ درھما او حبلا او شبہ ذلک فلیعرفہ ثلثۃ ایام ومن التقط اکثر من ذلک فلیعرفہ ستۃ ایام" اس میں راوی عمر بن عبداللہ ضعیف ہیں، ابن رسلان نے کہا کہ رجال اسنادہ ثقات" اس لئے معمولی شئ کیلئے سال بھر تک اعلان کو ضروری قرار دیا جائے تو لوگوں کو حرج ہوگا اور لوگ اٹھانا چھوڑ دیں گے جس سے شئ ضائع ہو جائیگی۔

اعلان کی جگہ | جہاں لقطہ کو پایا ہے اور لوگوں کے مجمع میں، بازار، مسجد کے دروازہ وغیرہ پر۔

کس طرح کے لقطہ کا اعلان ضروری نہیں ہے | جس کے بارے میں عادۃً یہ بات معلوم ہے کہ مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ" ان کان شیئا یعلم ان صاحبھا لا یطلبھا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاءہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف" اور شرح سیر کبیر میں ہے" لو وجد مثل السوط والحبل فھو بمنزلۃ اللقطۃ" اور ابو داؤد میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً ہے" رخص لنا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فی العصا

وَالحبل وَالسوط وَأشباھہ یلتقط الرّجل وَینتفع بہ" مگر ابو داؤد نے کہا کہ مغیرہ بن سلمہ کے شاگردوں میں محمد بن شعیب نے مرفوعًا نقل کیا ہے اور نعمان و شبابہ نے نقل کیا تو حضرت جابرؓ کا قول نقل کیا ہے۔ ماقبل کی احادیث کے عموم کا تقاضہ یہی ہے کہ ہر طرح کے لقطہ کا اعلان ہو مگر عرف و رواج کی بنیاد پر کہ مالک نے چھوڑ دیا ہے اس کا طالب نہیں ہے، اس کو مستثنیٰ کیا ہے، خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے راستہ میں کھجور کا دانہ پایا آپؐ نے فرمایا کہ اگر صدقہ کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں کھالیتا۔ اس سلسلے میں ابو داؤد میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث ہے کہ ایک دینار انھوں نے پایا آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا "ھو رزق اللہ" اور مصنف عبد الرزاق میں تین دن اعلان کا حکم دیا، حضرت علیؓ کی حدیث مضطرب ہے، اور اعلان کی حدیث متعدد اور صحیح ہے۔ پھر عند الاحناف ایک قول کے مطابق مبتلیٰ بہ یا امام کی رائے پر ہے، اس معمولی مقدار کے لئے آپ کی بھری مجلس میں تذکرہ ہی اعلان کے قائم مقام ہو۔

والافشانك، ثم استنفق، كانت وديعة عندك، فاستنفقها ولكن وديعة عندك، والا فهى الك۔ اور ابی بن کعب کی روایت میں فاستمتع بها والا فهى كسبيل مالك۔

اور ہدایہ میں محض اباحت کا حکم ہے اور لقطہ میں مالک کی ملک باقی رہے گی ۔ مگر شیخ الاسلام اور صدر الشہید ملتقط کی ملکیت پر فتویٰ دیتے تھے اور حضرت ابو الدرداءؓ نے اپنی بیوی کو اسی کا فتویٰ دیا ہے، امام اوزاعی کا یہی قول ہے اس لئے کھیت سے غلہ کاٹ کے کھلیان میں لایا جائے راستہ میں جو بالیاں گر پڑیں جو لے لے اس کا وہ مالک ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے ائمہ ثلثہ کہتے ہیں کہ امیر ہو یا غریب ایک سال اعلان کے بعد اسکو اختیار ہے چاہے بطور ودیعت اپنے پاس رکھے یا اس کے مالک بننے کی نیت کر کے مالکانہ تصرف کرے، اگر مالکانہ تصرف کرنا چاہتا ہے تو ضمان کی نیت کرنی ہوگی کہ اگر مالک آئے گا تو اس کا ضمان دوں گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بطور ودیعت رکھے گا اور مالکانہ تصرف اور مالک بننے کی نیت کرنا غریب ہونیکی

صورت میں تو صحیح ہے بشرطیکہ نیت ضمان، کہ اگر مالک آئیگا تو ضمان ادا کردوں گا۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو اپنے اوپر نہیں خرچ کرسکتا بلکہ صدقہ کرے گا، یہ صدقہ نافلہ کے حکم میں ہے ہر ایک کو دے سکتا ہے جو بھی غریب ہو ہاشمی ہو یا اس کے ماں باپ ہوں یا اولاد ہوں فاتفق فقہاء الامصار مالك والثوری والاوزاعی وابوحنیفۃ والشافعی واحمد وابو عبید وابو ثور اذا انقضت کان لہ ان یاکلہا ان کان فقیرا ویتصدق بہا ان کان غنیا فان جاء صاحبہا کان مخیرا بین ان یجیز الصدقۃ فینزل علی ثوابہا او یضمنہ (بدایۃ المجتہد) البتہ غنی میں اختلاف ہے قال ابوحنیفۃ لیس لہ الا ان یتصدق بہا اس لئے کہ کسی مسلمان کا مال بغیر اسکے اذن کے حلال نہیں ہے "لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس منہ" اور لقطہ اعلان کے بعد بھی مالک کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے اسی لئے بعد میں اسکو ضمان وصول کرنے کا حق ہوتا ہے، اسی طرح ایک روایت میں ہے جو عیاض بن حمار کی ہے۔ اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والا فھو مال اللہ یؤتیہ من یشاء اور خدا کی طرف جس مال کی نسبت کی جاتی ہے تو اسکے حقدار صدقات کے مستحقین ہوتے ہیں۔

غریب ہو تو خود اپنے اوپر صرف کرنا مثل صدقہ کرنے کے ہے، اور مالک کے معلوم نہ ہونیکی صورت میں اگر اصل شئ کو مالک کیطرف نہ لوٹایا جاسکے تو اس کا بدل لوٹایا جائے یہاں پر بدل ثواب ہے۔ حضرت ابن مسعود نے ایک شخص سے ایک غلام سات سو روپیہ میں خریدا پھر اس کا پتہ نہ چل سکا تو ایک سال اعلان کیا، پھر بھی پتہ نہ چلا تو مسکینوں کو جمع کرکے ثمن کو ان کے حوالہ کرتے ہوئے کہا: اللھم عن صاحبھا فان ابی ذلك فمنی وعلی الثمن۔ اور اس کے بعد فرمایا ھکذا یفعل بالضوال جس کی بناء پر علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی کے ذمہ لوگوں کے دیون ہوں اور دائنین کا علم نہ ہو تو اسکی طرف سے اتنا صدقہ کرے، یعلی بن مرہ کی روایت میں بھی والا فلیتصدق بہا ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ نے لقطہ میں صدقہ کرنیکا حکم دیا والا فتصدق بہا فان جاء صاحبہا فخیر ان صاحبہا بالخیار ان شاء ضمنہ وان شاء ترکہ اسی طرح حضرت عمرؓ سے منقول ہے تصدق بہا فان جاء صاحبہا فاختار المال غرمت لہ وکان الاجر لك وان اختار الاجر کان الاجر لہ ولك مانویت۔ اسی طرح ابن عباس سے منقول ہے اور

عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، اور ابن مسعود کا قول تو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور ائمہ ثلثہ نے لقطہ والی احادیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے درمیانی راہ اختیار کی کہ ایک سال اعلان کے بعد مالک بننا چاہے تو مالک بن سکتا ہے ضمان کی ادائیگی کی شرط پر، حضرت ابیؓ کو آپؐ نے استمتاع کا حکم دیا حالانکہ وہ مالدار صحابہ میں سے تھے، اور حضرت علیؓ کو آپ نے اجازت دی جنکو صدقہ لینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ احناف جواب دے سکتے ہیں کہ حضرت ابیؓ کو آپ نے اجازت دی بحیثیت امیر کے دی اور ہمارے یہاں بھی اگر قاضی اجازت دے تو جائز ہے، ملتقط کے التقاط کی بناء پر از خود جائز نہیں ہے۔ یا حضرت ابیؓ پہلے غریب تھے اسی لئے ابو طلحہ نے اپنا باغ صدقہ کیا تو آپ نے فرمایا اجعلها فی فقراء اقاربك تو انھوں نے حضرت ابیؓ کو بھی دیا تھا، بعد میں حضرت ابیؓ مالدار ہو گئے مگر دلیل کے اعتبار سے بظاہر ائمہ ثلثہ کا قول قوی ہے، البتہ احناف کا قول اس میں احتیاط ہے نیز اگر استمتاع کی اجازت عام ہو تو لوگ اعلان میں سستی کریں گے۔

زید بن خالد جہنی کی بیشتر روایات میں فاستنفقها ہے، مگر سلیمان عن ربیعہ عن یزید کی روایت میں فان لم یجیٔ صاحبها کانت ودیعۃ عندك ہے، اور یحیی بن سعید عن یزید کی روایت میں فاستنفقها ولتکن ودیعۃ عندك دونوں موجود ہے ابن دقیق العید نے ولتکن میں واؤ کو اَوْ کے معنیٰ میں لیا ہے کہ چاہے ضمان کی شرط پر خرچ کرے اور چاہے تو ودیعت رکھے، امام نوویؒ نے بھی یہی فرمایا کہ معناہ تکون امانۃ عندك بعد السنۃ مالم تتملکها فان تلفت بغیر تفریط فلا ضمان علیك اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ خرچ کرنے کے بعد ضمان ساقط نہیں ہو گا تو وہ تمہارے ذمہ مثل ودیعت کے ہے کہ اس میں تصرف کرنے سے ضمان واجب ہو گا:

والمراد بکونها ودیعۃ انہ یجب ردها فتجوز بذکر الودیعۃ عن وجوب رد بدلها بعد الاستنفاق لا انها ودیعۃ حقیقۃ تجب ان تبقی عینها لان الماذون فی استنفاقہ لا تبقی عینہ۔

فان جاء طالبها یوما من الدهر فادها الیہ اور حماد بن سلمہ عن یحیی بن سعید وربیعۃ الرای عن یزید کی روایت میں ہے فان جاء صاحبها فعرف عفاصها وعددها ووکاء فاعطها ایاہ والا فهی لك کا اضافہ ہے۔ اور ابو داؤد نے بھی اضافہ والی روایت

نقل کیا ہے، نیز حماد عن سلمہ بن کہیل کی روایت ابی بن کعب والی اس میں بھی اضافہ ہے فان جاء صاحبھا فعرف عددھا ووکاءھا فادفعھا الیہ اور مسلم نے بھی سفیان اور زید بن ابی انیسہ اور حماد بن سلمہ کی روایت میں کہاکہ فان جاء احدٌ یخبرك بعددھا ووعاءھا ووکاءھا فاعطھا ایاہ، اسی طرح ابوداؤد نے کہاکہ: قال حماد ایضًا عن عبید اللہ بن عمر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثلہ۔ پھر ابوداؤد نے زید بن خالد اور ابی بن کعب اور عمرو بن شعیب کی روایت میں حماد کے اس اضافہ کو غیر محفوظ کہا قال ابوداؤد وھٰذہ الزیادۃ التی زادھا حماد فی حدیث سلمۃ بن کہیل ویحیی بن سعید وعبید اللہ وربیعۃ لیست بمحفوظۃ" مگر ابی بن کعب کی حدیث میں تنہا حماد نقل کرنے والے نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ سفیان اور زید بن ابی انیسہ بھی ہیں اسلئے ابوداؤد کا کلام صحیح نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے کہاکہ: قد صحت ہٰذہ الزیادۃ"

اگر کوئی آکے اس کے اوصاف بیان کرے تو دینا واجب ہے، یا ضابطہ کے مطابق شہادت ضروری ہے، تو امام مالک واحمد کے یہاں دینا واجب ہے اسی حدیث سے کہ اس میں امر ہے اور امام شافعی وابوحنیفہ کے یہاں اگر ملتقط کو اسکی صداقت کا ظن غالب ہے تو دے سکتا ہے، امر اباحت کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں ہے، وجوب تو ضابطہ کے مطابق شہادت پر ہوگا البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر، فقال یا رسول اللہ فضالۃ الغنم قال خذھا فانما ھی لك او لاخیك او للذئب، وفی روایۃٍ قال لك او للذئب، ذئب کا لفظ ذکر کرکے ترغیب ہے اٹھانے پر کہ کمزور ہے ہلاکت کا اندیشہ ہے اس لئے کوئی نہ کوئی لے جائیگا اور نہیں تو بھیڑیا کھا جائے گا۔

للذئب :۔ میں لام تملیک کا نہیں ہے اسیطرح لک اور لاخیک میں بھی نہیں ہوگا اسی طرح خُذ کا لفظ تملیک پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

ضالۂ غنم کا بھی ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ اور شافعی واحمد کے یہاں اعلان ہوگا اگرچہ حدیث میں اعلان کا ذکر نہیں ہے مگر آپ اسکو لقطہ میں ذکر کر چکے تھے اسلئے یہاں پر ذکر کی حاجت نہیں رہی۔ جانور کو کھلانا پلانا پڑتا ہے اس لئے عند الاحناف قاضی کے پاس لے جائے اور قاضی دو چار روز کھلانے کی اجازت دے اس دوران مالک آجائے تو اس سے خرچ وصول کرکے واپس کردے، اگر مالک نہیں آتا ہے تو اس کو فروخت کرنیکا

حکم دے اور ثمن کو محفوظ رکھے، اگر نفس ضالہ یا اس کے ثمن کا صدقہ کرتا ہے تو بشرطیتہ الضمان دیگر لقطوں کیطرح صدقہ کرنا صحیح ہوگا۔

قال یارسول اللہ فضالۃ الابل :۔ آپ کا چہرۂ انور غصہ سے سرخ ہوگیا پھر فرمایا : مالك ولها خداء ها و سقاء ها حتی یلقی ربها۔ خداء سے مراد اس کا پیر اور سقاء سے اس کا پیٹ مراد ہے، یعنی جنگل میں چلنے پھرنے کی قدرت رکھتا ہے، گھاٹ پر آکر خود پانی پی سکتا ہے جو کئی کئی دن کیلئے کفایت کرتا ہے اسلئے کھانے پینے کی تکلیف سے اس کے مرنے کا اندیشہ نہیں ہے، اور بھیڑیا وغیرہ اس پر حملہ کر کے ہلاک کرے تو اس کا بھی اندیشہ نہیں، الغرض ضیاع کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے مگر امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس دور میں صلاح غالب تھا اس لئے چرلینے کا اندیشہ نہ تھا۔ مالک تلاش کرتے کرتے اس کو پالیتا مگر اب زمانہ ایسا نہیں رہا، اب تو لوگ ہاتھی بھی ہضم کرلیتے ہیں وفی المبسوط كان اذ ذاك لغلبة الصلاح والامانة واما فی زماننا فلا یامن من وصول ید خائنة الیها ففی اخذها احیاء ها وحفظها فهو اولی وبتغیر الزمان یتغیر الحکم۔

مؤطا امام محمد میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور تک کوئی ہاتھ نہیں لگاتا تھا۔ حضرت عثمانؓ نے اپنے زمانہ میں اعلان کرنیکے بعد فروخت کا حکم دیا اور کہا کہ مالک آئے تو اس کو اس کا ثمن دیا جائے۔

باب لقطۃ الحاج

عبدالرحمن بن عثمان تیمی کی حدیث

نہی عن لقطۃ الحاج۔
اس حدیث میں بلا استثناء منع فرمایا ہے۔

مگر دوسری حدیث ابوہریرہ کی اس میں ہے لاتحل لقطتها الا لمنشد۔ منشد معرف ناشد طالب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف و اعلان کی غرض سے اٹھانا جائز ہے اور یہی حکم دیگر مقامات کے بھی لقطہ کا ہے کہ ملکیت کے لئے اٹھانا جائز نہیں ہے اس طرح حل و حرم کے لقطہ میں کوئی فرق نہ ہوا۔ مگر بعض علماء نے حل و حرم کے

لقطہ میں فرق کیا ہے۔ کہ حل کا لقطہ اس نیت سے کہ اعلان کے بعد پتہ نہیں چلے گا تو اپنی ملکیت بنالوں گا، جائز اور حرم کا لقطہ اس نیت سے بھی جائز نہیں ہے، صرف اعلان ہی اعلان کرنا ہوگا۔ وروی عن احمد فی روایۃ اخری انہ لا یجوز التقاط لقطۃ الحرم للتملک انما یجوز حفظھا لصاحبھا فان التقطھا عرفھا ابدا حتی یاتیھا صاحبھا وھو قول عبد الرحمن بن مھدی وابی عبید وعن الشافعی کالمذھبین۔ اکثر موالک وشوافع اور احناف وحنابلہ کے یہاں اس طرح کا کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ امانت ہے اور حل وحرم سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے والتخصیص اذا وافق الغالب لم یکن لہ مفہوم (فتح الباری) رہا آپ کا تخصیص فرمانا اس کی ایک حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حاجی بقدر ضرورت سامان لے کر آتا ہے اسلئے فوراً اس کی تلاش شروع کرے گا، اس لئے جہاں گرا ہے وہیں رہنے دے جیسا کہ ابوداؤد میں ابن وہب نے نقل کیا ہے یترکھا حتی یجدھا صاحبھا اور الا لمنشد کی اسلئے بھی تخصیص ہے کہ حج میں دنیا بھر کے لوگ آتے ہیں اب اس کا مالک کہاں مل سکتا ہے یہ سوچ کر اعلان میں کوتاہی کرے۔ امام طحاوی نے نھی عن لقطۃ الحاج کا مطلب ابن وہب کے مطابق بیان کیا ہے کہ ان الحج یجمع اھل البلد ان المتفرقۃ فاخذ اللقطۃ عسی لا یلقی صاحبہ وھو الغالب فیبقی فی ضمانہ حتی یلقی ربہ بخلاف اللقطۃ التی یرجو لقاء صاحبھا فیدفعھا صاحبھا ویخلص من تبعتھا اور الا لمنشد کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ جب کوئی کہے کہ کسی نے ایسی ایسی چیز دیکھی ہے اسکو جب سننے والا وہاں پر ہو تو اٹھائے الذی یری لقطتھا لا یاخذ الا ان یسمع رجلا یقول من وجد کذا وکذا اما یوافق مارآہ فیرفعھا ثم یقول اھو ھذا۔ اور منشد بمعنیٰ طالب مراد لیا ہے، منشد بمعنیٰ طالب یہ ترجمہ ابو عبید نے نقل کیا ہے قیل المراد بالمنشد الطالب رواہ ابو عبید (فتح الباری)

حکم التقاط اللقطۃ

حدیث زید بن خالد۔ من آوی ضالۃ فھو ضال مالم یعرفھا

ابوداؤد کی روایت جریر سے اس میں بلا استثناء لایادی ضالۃ الاضال ہے اسکو اس حدیث سے مقید کیا جائے۔ اور بعض روایات میں ضالۃ المسلم حرق النار ہے، اس کا بھی یہی مفہوم ہے۔ ضالہ سے مراد حیوان ضائع، ضال سے مراد گمراہ المفارق للصواب۔

امام طحاوی نے کہا کہ ذی روح وغیر ذی روح سب پر ضالہ کا اطلاق جائز ہے۔

حضرت عائشہؓ کا ہار گم ہوا تو آپؐ نے فرمایا ان امکم ضلت قلادتھا فابتغوھا فدل ان الفقد لمالہ روح ولما لیس لہ روح قد یطلق علیہ انہ ضال۔

بالاتفاق علماء کے اگر اپنی ملکیت بنانے کی نیت سے لقطہ کو اٹھائے تو یہ غصب کے حکم میں ہے، جائز نہیں ہے۔

تحریم حلب الماشیۃ بغیر اذن مالکھا

المشربۃ، میم اور راء کے فتحہ کے ساتھ، میم کے ضمہ اور راء کے ضمہ کے ساتھ۔

غرفہ: کوٹھری۔ فینتقل۔ فینتثل۔ انتثل۔ النثل النثر مرۃ واحدۃ بسرعۃ

اس روایت میں بلا اجازت مالک کی بکری کا دودھ نکالنے سے منع فرمایا ہے۔

اور تھن میں دودھ کو، مکان میں محفوظ غلہ سے تشبیہ دیا ہے۔

اور آیت قرآنی لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل میں بلا اجازت مالک استعمال اکل بالباطل ہے۔ مگر اسکے خلاف سمرہ کی روایت اخرجہ ابوداؤد کہ وہاں پر کوئی نہ ہو تو تین بار آواز دو، اگر جواب دے تو اجازت لو ورنہ پی لو مگر نکال کر کے نہ لے جاؤ۔

اور ابن عمر کی حدیث اخرجہ الترمذی وقال غریب کہ اگر باغ جاؤ تو کھالو مگر چھپا کر نہ لاؤ۔ رافع کی روایت اخرجہ الترمذی وابوداؤد میں ایک لڑکا باغ میں ڈھیلے مار کر پھل گراتا تھا آپ نے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعا دی اَللّٰھُمَّ اشبع بطنہٗ اور فرمایا جو پھل گرا ہے اسکو کھالو، مار کر مت گراؤ۔

پھر نبی کریم علیہ السلام اور حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت کے موقع پر بکری کا دودھ دوہا۔

ان سب کا جواب یہ ہے کہ اذن کی دو قسم ہے۔ (۱) اذن صریح۔ (۲) اذن عرفی

وہاں پر اس طرح کی چیزوں کو کھانے اور پینے کا رواج تھا یا مالک کی طرف سے اجازت ہے اذن جیسا بھی ہو کافی ہے۔

بَابُ الضِّيَافَةِ

ضیافت جمہور علماء کے یہاں سنت ہے اور امام احمدؒ کے یہاں واجب ہے، ایک روایت کے مطابق دیہات میں واجب اور شہر میں سنت ہے۔

جمہور علماء نے مکارم اخلاق پر محمول کیا ہے، بعض لوگوں نے اس کو اضطراری حالت پر محمول کیا ہے۔

جائزتہ یوم ولیلۃ - جائزہ کا ایک معنیٰ پہلے دن تکلف کے ساتھ کھلانا، بعض لوگوں نے کہا رخصت کرتے ہوئے ایک دن کا زادِ سفر دینا۔

مہمان کو تین دن سے زیادہ مقیم رہنا جبکہ میزبان کو ناگوار ہو جائز نہیں ہے۔

عقبہ بن عامرؓ کی حدیث فخذوا منھم حق الضیف سے وجوب معلوم ہوتا ہے کہ اپنا حق بلا اسکی اجازت کے لینے کا حکم ہے۔ یہ دلیل ہے امام احمدؒ کی مگر جمہور نے اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ حقِ ضیف سے مراد ان تاخذوا من اعراضھم بالسنتکم کہ اس کی یہ برائی بیان کرنا جائز ہے (۲) ابتداء اسلام میں مواساۃ واجب تھی اب منسوخ ہے (۳) مضطرین کیلئے یہ حکم ہے (۴) آپ کے عمال و مصدقین کیلئے یہ حکم ہے کہ وہ لوگ انھیں کا کام کرتے ہیں لہٰذا نفقہ بھی ان کے ذمہ ہے اس لئے لینے کا آپ نے حکم دیا ہے۔ اور قرینہ انك تبعث ہے۔ یہ اس وقت ہے جب بیت المال کا نظم نہ ہو۔ بیت المال کا نظم ہو تو پھر حکومت کو اس کا نظم کرنا ہے بخران کے لوگوں پر آپ نے جزیہ کے ساتھ آنے والوں کی ضیافت کی شرط لگائی تھی اس لئے ممکن ہے کہ وہ لوگ مراد ہوں۔

بَابُ اسْتِحْبَابِ الْمُوَاسَاةِ بِفُضُولِ الْمَاءِ

حدیثِ ابوسعیدؓ فجعل یصرف بصرہٗ یمیناً و شمالاً۔ اپنی حالت کو دکھلانے لگا تاکہ اس کی حالت کو دیکھ کر لوگ

امداد کریں۔ نووی کہتے ہیں انہ یکتفی فی حاجۃ المحتاج بتعرضہ للعطاء وتعریضہ من غیر سؤال۔ آپ نے چندہ کی اپیل کی۔ آدمی کے پاس ضرورت سے زائد چیز ہو اور کوئی حاجت مند اور قابل رحم حالت میں ہو تو اس کی مدد کرنا ضروری ہے۔

حدیث سلمہ بن اکوع راستہ میں زاد راہ کم ہونے کی وجہ سے آپ نے سب کے زادِ راہ کو یکجا کرنے کا حکم دیا۔ تاکہ سب آپس میں برابر تقسیم کریں یہ بھی مواساۃ کی ایک قسم ہے کہ ہر ایک اپنے حصہ کو دوسرے کے لئے مباح کردے آپ سے تکثیر طعام و تکثیر مار کا معجزہ متعدد مرتبہ ثابت ہے۔ جو الگ الگ اخبار آحاد ہیں مگر مجموعہ کے اعتبار سے اور قدر مشترک کے اعتبار سے متواتر ہیں۔

سنن ابن ماجه

الصحيح لمسلم
Maktaba Al-Badar

صحيح البخاری
Maktaba Al-Badar

جامع الترمذی

سنن النسائی

سنن ابی داود